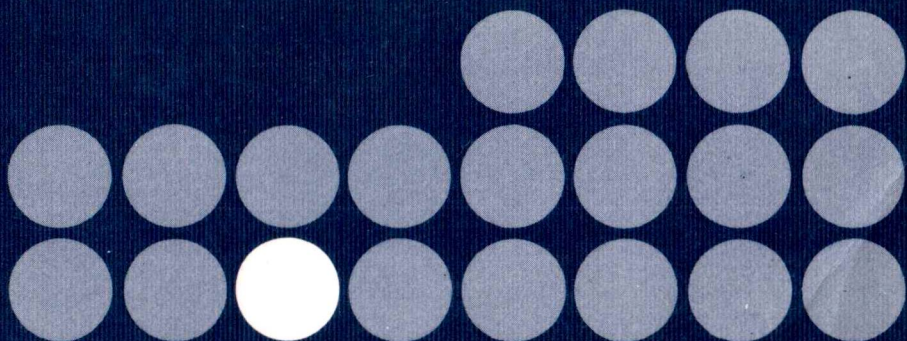


Hebreus

introdução
e comentário

Donald Guthrie



Mundo
Cristão



SÉRIE CULTURA BÍBLICA

DIGITALIZAÇÃO: EMANUENCE DIGITAL



EDIÇÃO:
ADRIANO LOPES

A CARTA AOS HEBREUS

Introdução e Comentário

por

DONALD GUTHRIE, B. D., M. Th., Ph. D.
antigo Vice-Diretor e Catedrático em Novo Testamento,
London Bible College

SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA

E

ASSOCIAÇÃO RELIGIOSA EDITORA MUNDO CRISTÃO

Rua Antonio Carlos Tacconi, 75 e 79 - Cidade Dutra

04810 São Paulo - SP

Título do original em inglês:

THE LETTER TO THE HEBREWS, *An Introduction and Commentary*

Copyright © Donald Guthrie, 1983.

Publicado pela Inter-Varsity Press, England

Tradução: Gordon Chown

Revisão: Júlio Paulo Tavares Zabatiero

Primeira Edição: 1984: 5.000 exemplares

Publicado no Brasil com a devida autorização e com todos os direitos reservados pelas Editoras:

SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA

e

ASSOCIAÇÃO RELIGIOSA EDITORA MUNDO CRISTÃO

Rua Antonio Carlos Tacconi, 75 e 79 – Cidade Dutra

São Paulo - SP, CEP 04810

CONTEÚDO

Prefácio da Edição em Português	6
Prefácio do Autor	7
Abreviaturas Principais	8
Bibliografia Seleta	9
INTRODUÇÃO	
O enigma da carta	13
A carta na igreja primitiva	14
Autoria	17
Os leitores	19
O destino	23
Data	25
O propósito da carta	28
A situação histórica	35
A teologia da carta	42
ANÁLISE	54
COMENTÁRIO	57

PREFÁCIO DA EDIÇÃO EM PORTUGUÊS

Todo estudioso da Bíblia sente a falta de bons e profundos comentários em português. A quase totalidade das obras que existem entre nós peca pela superficialidade, tentando tratar o texto bíblico em poucas linhas. A Série *Cultura Bíblica* vem remediar esta lamentável situação sem que peque do outro lado por usar de linguagem técnica e de demasiada atenção a detalhes.

Os Comentários que fazem parte desta coleção *Cultura Bíblica* são ao mesmo tempo compreensíveis e singelos. De leitura agradável, seu conteúdo é de fácil assimilação. As referências a outros comentaristas e as notas de rodapé são reduzidas ao mínimo. Mas nem por isso são superficiais. Reunem o melhor da perícia evangélica (ortodoxa) atual. O texto é denso de observações esclarecedoras.

Trata-se de obra cuja característica principal é a de ser mais exegética que homilética. Mesmo assim, as observações não são de teor acadêmico. E muito menos são debates infundáveis sobre minúcias do texto. São de grande utilidade na compreensão exata do texto e proporcionam assim o preparo do caminho para a pregação. Cada Comentário consta de duas partes: uma introdução que situa o livro bíblico no espaço e no tempo e um estudo profundo do texto a partir dos grandes temas do próprio livro. A primeira trata as questões críticas quanto ao livro e ao texto. Examina as questões de destinatários, data e lugar de composição, autoria, bem como ocasião e propósito. A segunda analisa o texto do livro seção por seção. Atenção especial é dada às palavras-chave e a partir delas procura compreender e interpretar o próprio texto. Há bastante “carne” para mastigar nestes comentários.

Esta série sobre o N.T. deverá constar de 20 livros de perto de 200 páginas cada. Os editores, Edições Vida Nova e Mundo Cristão têm programado a publicação de, pelo menos, dois livros por ano. Com preços moderados para cada exemplar, o leitor, ao completar a coleção terá um excelente e profundo comentário sobre todo o N.T. Pretendemos assim, ajudar os leitores de língua portuguesa a compreender o que o texto neo-testamentário, de fato, diz e o que significa. Se conseguirmos alcançar este propósito seremos gratos a Deus e ficaremos contentes porque este trabalho não terá sido em vão.

Richard J. Sturz

PREFÁCIO DO AUTOR

Há alguns livros no Novo Testamento que têm um certo fascínio, não por terem uma atração instantânea, mas, sim, porque são mais difíceis do que o normal. Para mim, a Epístola aos Hebreus se enquadra nesta categoria. Isto, por si só, poderia ter fornecido uma razão apropriada para não escrever um comentário sobre ela. Suas dificuldades, no entanto, oferecem um desafio que não pode ser levianamente deixado de lado. Se meu primeiro alvo tem sido esclarecer meu próprio entendimento, isto deve servir de encorajamento para o leitor. Estou, na realidade, convidando você a me acompanhar na exploração de um livro que contém muitos tesouros de sabedoria espiritual e de entendimento teológico.

Minha esperança é que esta busca leve a tanto enriquecimento espiritual para o leitor quanto tem levado para o escritor. Não se promete com isto que todos os problemas foram resolvidos, nem que este comentário pode alegar ter feito explorações originais. Escrever um comentário é um pouco semelhante a um testemunho pessoal. Embora tenha profundas dívidas de gratidão para com tantos outros que me antecederam na tarefa, minha própria contribuição pode alegar singularidade somente pela razão de ser o resultado de um encontro entre o texto e minha própria experiência de estudo do Novo Testamento e da vida cristã.

DONALD GUTHRIE

ABREVIATURAS PRINCIPAIS

ARA	Almeida Revista e Atualizada no Brasil.
ARC	Almeida Revista e Corrigida.
ATR	<i>Anglican Theological Review.</i>
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands Library.</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly.</i>
CDC	Documento de Damasco.
Com.	Comentário sobre a carta aos Hebreus, conforme é alistado na bibliografia seleta.
EQ	<i>Evangelical Quarterly.</i>
ExT	<i>Expository Times.</i>
ICC	<i>International Critical Commentary</i>
Idem	O mesmo autor.
JBL	<i>Journal of Biblical Literature.</i>
LXX	A Septuaginta (versão grega pré-cristã do Antigo Testamento).
MM	Moulton e Milligan: <i>Vocabulary of the Greek New Testament</i> (Londres, 1952).
NIV	New International Version (da Bíblia em inglês).
NTS	<i>New Testament Studies.</i>
Qp Hc	Comentário de Habacuque, de Cunrã.
RB	<i>Revue Biblique.</i>
RSV	Revised Standard Version (da Bíblia em inglês).
TB	<i>Tyndale Bulletin.</i>
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament.</i>
ThR	<i>Theologische Rundschau.</i>
ThZ	<i>Theologische Zeitschrift.</i>
WC	<i>Westminster Commentary.</i>
WH	Texto de Westcott e Hort (NT Grego)
ZNTW	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft</i>

BIBLIOGRAFIA SELETA

COMENTÁRIOS

- Brown, J., *An Exposition of Hebrews* (Edinburgh, 1862, r.p. London, 1961).
- Bruce, A. B., *The Epistle to the Hebrews, the first apology for Christianity* (Edinburgh, 1899).
- Bruce, F. F., *Commentary on the Epistle to the Hebrews* (New London Comentary, London, 1965).
- Buchanan, G. W., *To the Hebrews* (New York, 1972).
- Calvin, J., *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews* (new Eng. trans. Edinburgh, 1963, from first edition, Geneva, 1549).
- Davidson, A. B., *The Epistle to the Hebrews* (Edinburgh, 1882).
- Davies, H. H., *A Letter to the Hebrews* (Cambridge Bible Commentary, Cambridge, 1967).
- Delitzsch, F. *Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Eng. trans. 2 vols., Edinburgh, 1872).
- Ebrard, J. H. A., *Biblical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Eng. trans. Edinburgh, 1863).
- Héring, J., *L'Épître aux Hébreux* (Commentaire du Nouveau Testament, Paris and Neuchâtel, 1955).
- Hewitt, T., *The Epistle to the Hebrews* (Tyndale New Testament Commentaries, London, 1960).
- Hughes, P. E., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids, 1977).
- Lang, G. H., *The Epistle to the Hebrews* (London, 1951).
- Michel, O., *Der Brief an die Hebräer* (Göttingen, 1949).
- Moffatt, J., *The Epistle to the Hebrews* (ICC, Edinburgh, 1924).
- Montefiore, H. W., *The Epistle to the Hebrews* (Black's New Testament Commentaries, London, 1964).

- Nairne, A., *The Epistle to the Hebrews* (Cambridge Greek Testament, Cambridge, 1917).
- Narborough, F. D. V., *The Epistle to the Hebrews* (Clarendon Bible, Oxford, 1930).
- Neil, W., *The Epistle to the Hebrews* (Torch Commentaries, London, 1955).
- Owen, J., *Exposition of Hebrews*, 4 vols. (London, 1668-74).
- Peake, A. S., *The Epistle to the Hebrews* (Century Bible, Edinburgh, 1914).
- Pink, A. W., *An Exposition of Hebrews* (Grand Rapids, 1954).
- Rendall, F., *The Epistle to the Hebrews* (London, 1883).
- Riggenbach, E., *Der Brief an die Hebräer* (Leipzig, 1913).
- Robinson, T. H., *The Epistle to the Hebrews* (Moffatt New Testament Commentary, London, 1933).
- Schlatter, A., *Der Brief an die Hebräer*, Vol. 9 in *Erläuterungen zum Neuen Testament* (Stuttgart, r.p. 1964).
- Schneider, J., *The Letter to the Hebrews* (Eng. trans. Grand Rapids, 1957).
- Snell, A., *New and Living Way* (London, 1959).
- Spicq, C., *L'Épître aux Hébreux* (*Études Bibliques*, 2 vols. Paris, 1952).
- Strathmann, H., *Der Brief an die Hebräer* (*Das Neue Testament Deutsch*, Göttingen, 1937).
- Vaughan, C. H., *The Epistle to the Hebrews* (London, 1890).
- Westcott, B. F., *The Epistle to the Hebrews* (London, ²1892).
- Wickham, E. C., *The Epistle to the Hebrews* (Westminster Commentaries, London, ²1922).
- Windisch, H., *Der Hebräerbrief* (*Handbuch zum Neuen Testament*, Tübingen, ²1931).

OUTRAS OBRAS

- Barrett, C. K., 'The Eschatology of the Epistle to the Hebrews', in *The Background of the NT and its Eschatology* (ed. W. D. Davies and D. Daube, Cambridge, 1956).
- Burch, V., *The Epistle to the Hebrews: Its Sources and Message* (London, 1936).
- Demarest, B., *A History of Interpretation of Hebrews 7: 1-10 from the Reformation to the Present* (Tübingen, 1976).
- Du Bose, W. P., *High Priesthood and Sacrifice* (New York, 1908).

- Edwards, T. C., *The Epistle to the Hebrews (Expositor's Bible*, London² 1888).
- Filson, F. V., 'Yesterday'. *A Study of Hebrews in the Light of Chapter 13* (London, 1967).
- Horton, F. L., Jr., *The Melchizedek Tradition* (Cambridge, 1976).
- Hughes, G., *Hebrews and Hermeneutics* (Cambridge, 1979).
- Käsemann, E., *Das wandernde Gottesvolk* (Göttingen, 1939).
- Kistemaker, S., *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (Amsterdam, 1961).
- Kosmala, H., *Hebräer-Essener-Christen* (Leiden, 1959).
- Manson, T. W., 'The Problem of the Epistle to the Hebrews', in *Studies in the Gospels and Epistles* (Manchester, 1962).
- Manson, W., *The Epistle to the Hebrews. An historical and theological Reconsideration* (London, 1951).
- Ménégoz, E., *La Théologie de l'Épître aux Hébreux* (Paris, 1894).
- Milligan, G., *The Theology of the Epistle to the Hebrews* (Edinburgh, 1899).
- Milligan, W., *The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord* (London, ²1894).
- Murray, A., *The Holiest of All* (London, 1895).
- Nairne, A., *The Epistle of Priesthood. Studies in the Epistle to the Hebrews* (Edinburgh, ²1913).
- Scott, E.F., *The Epistle to the Hebrews: Its Doctrine and Significance* (Edinburgh, 1922).
- Synge, F.C., *Hebrews and the Scriptures* (London, 1959).
- Tasker, R. V. G., *The Gospel in the Epistle to the Hebrews* (London, 1950).
- Theissen, G., *Untersuchungen zum Hebräerbrieff* (Gütersloh, 1969).
- Thomas, W. H. G., *Let us go on* (London, 1923).
- Vanhoye, A., *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (Paris, 1963).
- Vos, G., *The Teaching of the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids, 1956).
- Williamson, R., *Philo and the Epistle to the Hebrews* (Leiden, 1970).
- Wrede, W., *Das literarische Rätsel des Hebräerbrieffes* (Göttingen, 1906).
- Zimmermann, H., *Das Bekenntnis der Hoffnung* (Köln, 1977).

INTRODUÇÃO

I. O ENIGMA DA CARTA

Por várias razões, este livro apresenta mais problemas do que qualquer outro livro do Novo Testamento. Há muitas perguntas que o investigador forçosamente tem de fazer, mas que não podem ser respondidas de modo satisfatório. Quem o escreveu? Quais foram os leitores originais? Qual foi a ocasião histórica exata em que foi escrito? Qual foi a data da escrita? Qual era a influência predominante por detrás da apresentação? Estas são algumas das perguntas para as quais nenhuma resposta conclusiva pode ser dada, embora algumas não sejam tão enganadoras quanto outras. O que é da maior importância para o comentarista descobrir é a mensagem e relevância atuais da carta, mas ele só pode fazer isso depois de ter investigado o pano de fundo histórico. Alguma tentativa deve ser feita, portanto, no sentido de responder às perguntas acima, ainda que seja apenas para fornecer algum arcabouço dentro do qual se possa empreender a tarefa de compreender a mensagem.

Não se pode negar que a direção geral do argumento da carta mostra-se difícil para o leitor. Isto é principalmente porque a seqüência do pensamento está revestida de linguagem e alusões tiradas do fundo histórico cultural do Antigo Testamento. O sacerdócio de Cristo está diretamente ligado à antiga ordem levítica, mas visa claramente substituí-la. Mais do que a maioria dos livros do Novo Testamento, Hebreus exige explicações pormenorizadas da relevância das alusões ao seu fundo histórico. Esta é a tarefa principal do comentarista. Respondendo à pergunta, "Por que um livro tão difícil é incluído no Novo Testamento?": é que trata daquela que deve ser considerada a pergunta mais importante que confronta constantemente o homem, i.é: como podemos nos aproximar de Deus? É por causa da contribuição significativa de Hebreus a este problema sempre presente que compensa o esforço necessário para esclarecer sua mensagem e expressá-la em termos contemporâneos.

II. A CARTA NA IGREJA PRIMITIVA

Iniciaremos olhando a maneira dos cristãos primitivos considerarem esta carta porque isto nos capacitará a seguir os passos pelos quais veio a se tornar parte do Novo Testamento. Mostrará, também, que até mesmo a igreja primitiva tinha algumas dificuldades por causa dela.

No mais antigo dos escritos patrísticos que tem sido conservado, i.é, a carta de Clemente de Roma à igreja de Corinto (c. de 95 d.C.), há um paralelo notável (1 Clem. 36.1-2; cf. Hb 1.3ss.), juntamente com uns poucos outros paralelos. A seguinte seleção de 1 Clemente 36 ilustrará este fato. Escreve acerca de Cristo: “Ele, que é o resplendor da sua majestade, é tão superior aos anjos, quanto herdou mais excelente nome [cf. Hb. 1.3-4]. Porque está escrito assim: “Aquele que a seus anjos faz ventos, e a seus ministros, labareda de fogo” [cf. Hb. 1.7]. Mas acerca do Filho o Senhor disse assim: “Tu és meu Filho, eu hoje te gerei” [cf. Hb 1.5] ... E, outra vez, diz-lhe: “Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos por estrado dos teus pés” [cf. Hb 1.13].”¹ Pareceria uma dedução razoável que Clemente tinha conhecimento de Hebreus, embora isto não tenha passado sem ser questionado. A opinião alternativa, de que Hebreus citou 1 Clemente levanta dificuldades em demasia para ser considerada. A *via media* proposta, de que ambos usaram as mesmas fontes não pode atrair muito mais apoio, porque nenhuma evidência pode ser produzida para tais fontes hipotéticas, e, na ausência de evidências, deve ser considerada uma teoria insatisfatória. A conclusão de que Clemente deve ter conhecido Hebreus tem conseqüências importantes para a avaliação da data da Epístola e para um reconhecimento da sua autoridade antiga. Deve ser notado, também, que nos trechos que são virtualmente citações da carta, Clemente não menciona o autor. Em si só, isto não seria especialmente relevante, visto que Clemente cita outros livros neotestamentários (e.g. as Epístolas paulinas) sem mencionar o autor. É provável que Hebreus tenha agradado especialmente a Clemente, que descreve o ministério cristão em termos do sacerdócio arônico,² embora adote uma abordagem bem diferente do escritor desta carta. Esta dependência antiga de Clemente de nossa Epístola é tanto mais notável por causa do período

(1) Tradução em inglês em K. Lake: *The Apostolic Fathers I* (Heinemann, 1952), pág. 71.

(2) T. W. Manson: *The Church's Ministry* (Londres, 1948), págs. 13ss., chama o apelo de Clemente às leis cerimoniais do AT uma “retrogressão.”

subseqüente em que parece ter sido negligenciada pelas igrejas no Ocidente. Não foi até o fim do século IV que recebeu, entre aquelas igrejas, a honra que lhe cabia.

Hebreus não estava incluído entre os livros autorizados por Márciom, cuja coletânea alegava representar o ensino do *Apostolikon*, i.é, o apóstolo Paulo. Márciom, no entanto, quase certamente teria rejeitado Hebreus por causa da sua forte dependência do Antigo Testamento, o qual rejeitava categoricamente.

O Cânon Muratoriano, que contém uma lista de livros que, segundo se pensa, representa o cânon da igreja em Roma perto do fim do século II, não contém referência alguma a Hebreus, embora inclua todas as cartas de Paulo, citadas pelos seus nomes. É possível que o texto da lista esteja deturpado e que alguma parte dela tenha sido omitida. Apesar disto, é estranho que nenhum apoio específico para a Epístola tenha sido conservado durante este período primitivo.

Com a virada do século II, mais evidências em prol do uso de Hebreus são achadas na igreja ocidental, embora houvesse diferença de opinião quanto à sua origem. Clemente de Alexandria cita seu mestre “o bendito presbítero” (Panteno) como alguém que defendia a autoria paulina desta carta. Explicou a ausência de um nome pessoal no texto da carta pela razão de que o próprio Jesus era o apóstolo do Onipotente aos Hebreus, e que, portanto, por humildade, Paulo não teria escrito aos Hebreus da mesma maneira que escrevia aos gentios. Clemente continuou a tradição da origem paulina, e freqüentemente citava Hebreus como sendo da autoria de Paulo ou “do Apóstolo.” Seu sucessor Orígenes, no entanto, levantou dúvidas quanto à autoria paulina, embora não acerca da sua canonicidade. Considerava que os pensamentos eram de Paulo, mas não o estilo. Historiou a opinião doutros (os anciãos), de que Lucas ou Clemente de Roma fora o autor, e, embora fale favoravelmente acerca da sugestão de que Lucas escreveu os pensamentos de Paulo em grego, ele mesmo concluiu que somente Deus sabe o autor.

Subseqüentemente ao tempo de Orígenes, seus sucessores não acata-vam sua decisão aberta, e logo ficou sendo a convicção indisputada da igreja oriental de que Paulo era o autor. Deve ser notado que Orígenes incluiu Hebreus entre as cartas paulinas, às vezes até citando-a como “Paulo diz;” não é totalmente surpreendente, portanto, que seus alunos seguissem este padrão. A grande influência de Orígenes na igreja oriental era suficiente para garantir a contínua aceitação da carta como sendo apostólica. Não há dúvida, no entanto, que foi a crença na sua origem paulina que lhe gran-

INTRODUÇÃO

jeou aceitação universal. No Papiro Chester Beatty das cartas paulinas, Hebreus está incluída, colocada depois de Romanos.

Na igreja ocidental, a aceitação demorou mais tempo. Após a citação da carta por Clemente de Roma, a evidência é esparsa até os tempos de Jerônimo e Agostinho. Tertuliano, no fim do século II, considerava Barnabé como o autor, mas menciona esta opinião num só lugar. Claramente não considerava que esta Epístola estava no mesmo nível das cartas paulinas. Eusébio, que era diligente em coleccionar as opiniões das várias igrejas acerca dos livros do Novo Testamento, relatou que a igreja em Roma não aceitava Hebreus como paulina, e reconheceu que isto estava levando outras pessoas a terem dúvidas. Cipriano, que pode ser considerado um representante típico dos meados do século III, não aceitava a Epístola.

O primeiro escritor patrístico no Ocidente que aceitou esta carta foi Hilário, seguido, logo após, por Jerônimo e Agostinho. A opinião deste último revelou-se decisiva, embora levante uma questão interessante, porque Agostinho, nas suas primeiras obras, cita Hebreus como sendo paulina, e, nas suas últimas obras, como sendo anônima, com um período de vacilação no meio. Sua aceitação original da Epístola foi provavelmente em razão da autoria paulina; mas veio a aquilatar o valor da Epístola com base na própria autoridade dela, e sua abordagem claramente subentendia uma distinção entre a autoria paulina e a canonicidade. Esta distinção, no entanto, não foi mantida pelos seus sucessores.

Este panorama da história algo diversificada desta Epístola levantou certos fatores que devem afetar nossa abordagem à sua exegese. Demonstrou que era crido de modo geral que Hebreus reflete uma autoridade apostólica, embora nenhum nome específico possa ser ligado a ela. Onde havia relutância para recebê-la, era, com toda a probabilidade, demasiadamente vinculada com a autoria apostólica. É também compreensível que o estilo e o conteúdo da carta seriam menos atraentes aos ocidentais mais prosaicos do que aos orientais, mais ecléticos. Sua aceitação final, a despeito das dúvidas sérias, testifica do poder intrínseco da própria Epístola.

Uma nota de rodapé do período da Reforma para este panorama antigo pode ser acrescentada. Durante este período, a Epístola voltou a ser atacada no assunto da sua autoria paulina. Este foi especialmente o caso de Martinho Lutero, que sugeriu que Apolo seria um autor mais provável. Reagindo às suas opiniões, o Concílio de Trento declarou enfática-

mente que a Epístola foi escrita pelo apóstolo Paulo, usando, assim, o carimbo da autoridade eclesiástica numa tentativa de resolver a questão.

III. AUTORIA

Tendo em vista a confusão na igreja primitiva a respeito da origem desta carta, não é surpreendente que a erudição moderna tenha produzido um monte de sugestões diferentes. Visto que a maioria delas não passam de pura conjectura, não é proveitoso dedicar muito espaço à sua discussão. Nosso alvo será demonstrar de modo breve por que a autoria paulina é quase universalmente considerada inaceitável, e dar algumas indicações das propostas alternativas.³

A opinião antiga da autoria paulina não é apoiada por qualquer referência a Paulo no texto da carta. Está, no entanto, incluída no título, que é claramente uma reflexão do conceito tradicional e, portanto, tem pouca importância. A anonimidade do texto é uma dificuldade imediata para a autoria paulina, visto não haver em lugar algum qualquer sugestão que Paulo teria escrito no anonimato. Um apóstolo que meticulosamente reivindica autoridade na introdução às epístolas existentes atribuídas ao seu nome, não tem probabilidade de ter enviado uma carta sem referência àquela autoridade especial da qual estava revestido. Além disto, não há sugestão, na maneira do autor de Hebreus escrever, de que conheceu aquela mesma experiência dramática pela qual Paulo passou na sua conversão, que nunca está longe da superfície nas suas cartas.

Já nos tempos de Orígenes, a diferença entre o grego das Epístolas de Paulo e o de Hebreus estava sendo notada. Orígenes considerava que a Hebreus “faltava a rudeza de expressão do apóstolo” e que é “mais idiomáticamente grega na composição da sua dicção” (cf. Eusébio: *Hist. Eccl.*, vi.25.11-12). A maioria dos estudiosos concordaria com o julgamento de Orígenes. A linguagem forma um bom estilo literário no grego koinê, e certamente contém menos irregularidades de sintaxe do que as Epístolas.⁴ O escritor sabe, além disto, a direção que seu argumento está tomando. Se faz uma pausa para exortar os leitores, retoma a sequência

(3) Uma obra importante mais recente que argumenta em prol da autoria paulina é a de W. Leonard: *The Authorship of the Epistle to the Hebrews* (Londres, 1939).

(4) M. E. Thrall: *Greek Particles in the New Testament* (Leiden, 1962), pág.

INTRODUÇÃO

dos seus pensamentos. Não sai numa tangente, conforme Paulo faz às vezes. Voltando para a opinião de Orígenes, pode ser notado que considerava que os pensamentos eram os do apóstolo. Muitos estudiosos modernos, no entanto, não concordariam. Alegariam que estão faltando vários dos temas caracteristicamente paulinos, e que muito daquilo que está presente não tem paralelo em Paulo (e.g. o tema do sumo sacerdote), por isso é mais razoável supor que Paulo não foi o autor. Dois outros fatores apontam na mesma direção: o método das citações do Antigo Testamento, que é diferente do de Paulo; e a declaração em 2.3, que pressupõe que o autor não tinha qualquer revelação pessoal da parte de Deus, mas que recebera uma “grande salvação” atestada por aqueles que ouviram o Senhor. Embora haja alguma possibilidade de interpretar esta declaração em 2.3 para incluir o apóstolo Paulo, não é a maneira mais natural de compreendê-la. Paulo nunca teria admitido que recebeu o núcleo do seu evangelho em segunda mão, como este autor parece fazer.

Quais, pois, são as alternativas? O testemunho antigo menciona apenas três outras possibilidades, além de Paulo — Lucas, Clemente e Barnabé. Embora haja algumas afinidades entre os escritos de Lucas e Hebreus,⁵ não bastam em si para apoiar a autoria comum. Clemente pode ser excluído pela razão de que há amplas diferenças de conteúdo teológico entre este escritor e a carta aos hebreus, e pela suposição quase certa que citou diretamente de Hebreus.⁶ A única reivindicação de Barnabé para ser considerado é seu passado como levita proveniente de um meio-ambiente helenista (Chipre). Mas nosso autor está interessado no culto bíblico mais do que no culto no Templo.⁷

9, considera que Hebreus talvez seja mais típica do grego culto do que qualquer outro documento no NT.

(5) A. R. Eager examina suas semelhanças de estilo: “The Authorship of the Epistle to the Hebrews,” *The Expositor* 10 (1904), págs. 74-80, 110-123. Cf. F. D. V. Narborough: *Com.*, pág. 11. W. Manson, pág. 36, também dá muita importância a estes paralelos.

(6) Calvino: *Com.*, sobre Hb 13.23, estava disposto a considerar favoravelmente Lucas ou Clemente. Decididamente rejeitava a autoria paulina (cf. *idem*, pág. 1). Cf. também C. Spicq: *Com.* 1, pág. 198.

(7) Tanto F. F. Bruce: *Com.*, pág. xxxvii, n. 62 quanto Spicq: *Com.* 1, pág. 199, n. 8, alistam muitos defensores de Barnabé como autor. A lista de Spicq é especialmente impressionante. Entre os mais recentes estão H. Strathmann (Göttingen, 1937), págs. 64-65; F. J. Badcock: *The Pauline Epistles and the Epistle to the Hebrews in their Historical Setting* (Londres, 1937); A. Snell: *New and Living Way* (Londres, 1959), págs. 17ss. Badcock sustentava que a voz era de Barnabé e a mão era

Das conjecturas mais modernas, Apolo tem tido o maior número de apoiadores, principalmente com base na suposição de que, como alexandrino, teria familiaridade com os modos de pensar do seu concidadão alexandrino, Filo, que supostamente estão refletidos na Epístola. Esta opinião, que originalmente foi proposta por Martinho Lutero, tem sido fortemente apoiada por aqueles que desejam manter alguma conexão paulina com a Epístola.⁸ Outras propostas são: Priscila,⁹ Felipe, Pedro, Silvano (Silas), Arístiom e Judas.¹⁰

Se não podemos ter certeza da identidade do autor, podemos notar suas características principais que seriam inestimáveis para nossa compreensão da sua carta.¹¹ É um homem que meditou longamente acerca da abordagem cristã ao Antigo Testamento. O que ele escreve foi bem pensado. Sabe para onde vai sua linha de argumento. Quando faz uma pausa para exortar seus leitores, o faz com fina sensibilidade e tato. Prefere pensar o melhor acerca deles, embora faça fortes advertências de precaução. A despeito da sua anonimidade, é uma força a levar a sério na teologia cristã primitiva. Oferece-nos a mais clara discussão da abordagem cristã ao Antigo Testamento dentre qualquer dos escritores do Novo Testamento.

IV. OS LEITORES

O título ligado a esta carta no manuscrito mais antigo existente é "Aos Hebreus."¹² Na realidade, não há manuscrito da carta que não te-

de Lucas (*op. cit.*, pág. 198). Spicq, no entanto (*Com.* 1, págs. 200-202) oferece não menos que dez razões para duvidar da probabilidade de Barnabé como autor.

(8) Cf. Spicq: *Com.* 1, pág. 210, n. 2, para uma lista detalhada. Entre os defensores deste nome no século XX, os mais notáveis têm sido T. Zahn: *Einleitung in das Neue Testament* (Lipsia, 1907), págs. 7ss.; J. V. Bartlet "The Epistle to the Hebrews once more," *ExT* 34 (1922-23), págs. 58-61; T. W. Manson: "The Problem of the Epistle to the Hebrews," *BJRL* 32 (1949), págs. 1-17; *Studies in the Gospels and Epistles* (1962), págs. 254ss.; W. F. Howard: *Interpretation* 5 (1951), págs. 80ss.; C. Spicq: *Com.* 1, págs. 207ss. W. Manson critica esta opinião com base em que a igreja de Alexandria nunca se referiu a Apolo como autor desta Epístola (págs. 171-2).

(9) Assim A. Harnack: *ZNTW* 1 (1900), págs. 166ss.

(10) Para um levantamento pormenorizado destas outras sugestões, cf. C. Spicq, *Com.* 1, págs. 202ss.

(11) A. Nairne: *Com.*, pág. lvii, considerava que a precisão de um nome não acrescentaria muita coisa à nossa compreensão do fundo histórico.

(12) H. M. Schenke: *ThZ* 84 (1959), págs. 6-11, indica duas passagens no

INTRODUÇÃO

nha este título. Já nos tempos de Clemente de Alexandria e de Tertuliano esta Epístola era conhecida por este título. Apesar disto, nenhuma indicação específica é dada no próprio texto da carta de que os leitores eram hebreus, e é possível, portanto, que o título não seja original. Em tal caso, pode ter sido baseado numa boa tradição, ou pode ter sido uma conjectura. Tem havido opiniões divergentes nesta questão, mas permanece o fato que nenhuma evidência patrística dá qualquer razão para duvidar da tradição. Devemos, no entanto, considerar os vários problemas que surgem como resultado desta tradição.

A primeira consideração a ser notada é a definição da palavra “Hebreus.” Podia ser usada especificamente dos judeus que falavam hebraico (ou melhor, aramaico), e neste caso os distinguiria dos judeus de idioma grego. Esta sugestão tem algum outro apoio neo-testamentário (cf. At 6.1; 2 Co 11.22; Fp 3.5), mas não há meio de saber se o título tradicional desta Epístola visava ter este sentido. Pode ter significado nada mais do que judeus (i.é, judeus cristãos), quer de idioma aramaico, quer de grego. Este sentido mais geral deve ser preferido. Alguns, no entanto, sugeriram que o título seja totalmente desconsiderado e que se deve entender que a Epístola é endereçada a gentios. Claramente, a única maneira de decidir a questão é mediante um exame cuidadoso da evidência interna.

Evidência em prol de um grupo específico.

Tendo em vista a natureza muito geral do título tradicional, é significativo que são dadas algumas indicações de que uma comunidade determinada estava em mente. Certamente o autor sabe algo acerca da sua história e situação. Sabe que foram abusados pela sua fé e que reagiram bem ao despojamento das suas propriedades (10.33, 34). Tem consciência da generosidade dos seus leitores (6.10) e conhece o estado de mente atual deles (5.11ss.; 6.9ss.). Certos problemas práticos, tais como sua atitude para com seus líderes (13.17) e questões de dinheiro e de casamento (13.4, 5) são mencionados. Parece mais razoável supor que o escritor tem conhecimento pessoal das pessoas específicas que tem em mente no decorrer da Epístola (cf. 13.18, 19, 23). Se esta for a verdade, o caráter vago do título é claramente enganoso. Mais um aspecto que confirma esta opinião é a menção específica de Timóteo em 13.23, porque Timóteo

Evangelho segundo Filipe, apócrifo, nas quais é empregado o termo “hebreus,” que parece fazer uma distinção entre “hebreus” e “cristãos.” Esta obra gnóstica, no entanto, não é nenhum guia seguro para o uso linguístico ortodoxo.

também deve ter sido conhecido dos leitores.

Outra indicação da natureza do grupo pode ser deduzida de referências tais como 5.12 e 10.25. A primeira é dirigida àqueles que nesta altura já deviam ser mestres, e isto deu origem à sugestão de que os leitores eram uma parte pequena de um grupo maior de cristãos. A sugestão mais favorecida é que formavam um grupo numa casa que se separara da igreja principal. A exortação em 10.25 apoiaria esta opinião. Ali, o escritor conclama os leitores a não deixarem de congregar-se juntos. Parece razoavelmente conclusivo que a totalidade de uma igreja não teria sido considerada mestres em potencial, e é altamente provável que um grupo separatista pudesse ter se considerado superior aos demais, especialmente se foram dotados com dons maiores. O tema que nesta Epístola é argumentado de modo compacto está de acordo com a sugestão de que um grupo de pessoas com um maior calibre intelectual está em mente.

Algum apoio tem sido reivindicado para o conceito de que o grupo consistia de ex-sacerdotes judeus que se tornaram cristãos. Fica claro no livro de Atos que números consideráveis de sacerdotes estavam entre as pessoas convertidas no período primitivo. Como questão de conjectura, pode ser suposto que estes naturalmente formariam grupos para o estudo da sua nova abordagem ao culto antigo. Seu interesse especial na ordem levítica seria, portanto, altamente inteligível. Não há, no entanto, qualquer evidência a favor de quaisquer igrejas que consistiam em sacerdotes, e alguma cautela deve ser exercida a respeito desta opinião. Além disto, teríamos de discutir se a direção geral do argumento favorece esta opinião.

Uma extensão da mesma idéia é ver no grupo de leitores membros antigos da comunidade dos essênios em Cunrã que se converteram ao cristianismo.¹³ À primeira vista, parece ser uma proposição atraente, mormente porque a Epístola aos Hebreus revela algumas correções das tendências de Cunrã (e.g., sua separação). Os Pactuantes de Cunrã tinham tido desavenças com os partidos judaicos principais no que diz respeito aos modos contemporâneos de procedimentos do Templo, e isto se encaixaria bem com a concentração da atenção desta carta no ritual do taberná-

(13) Y. Yadin: "The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews," *Scripta Hierosolymitana* 4 (1958), págs. 36-53 (citado por E. Grassler, *ThR* 30 (1964), pág. 172), sugere que os endereçados em Hebreus eram ex-cunranitas que não tinham abandonado totalmente suas práticas de Cunrã. H. Kosmala: *Hebräer-Essener-Christen* (Leiden, 1959), vai além e argumenta que os leitores nunca tinham aceito plenamente o cristianismo. Mas contra este tipo de teoria, cf. Bruce: " 'To the Hebrews' or 'To the Essenes'?", *NTS* 9 (1962-63), págs. 217-232.

INTRODUÇÃO

culo ao invés do Templo. Mas as evidências são passíveis de uma aplicação mais ampla do que este conceito limitado dos leitores permitiria. A teoria começa com a desvantagem de que não é feita nenhuma menção aos essênios em qualquer parte do Novo Testamento. Apesar disto, a comunidade de Cunrã tem fornecido algumas informações úteis de fundo histórico que lançaram alguma luz sobre a Epístola (mas veja mais discussão nas págs. 37-38).

Evidência em prol de leitores gentios.

O amplo apelo ao Antigo Testamento nesta carta não exige necessariamente um grupo judaico de leitores, tendo em vista que o Antigo Testamento era, universalmente, a Santa Escritura da igreja primitiva, judaica ou gentia. Na realidade, algumas partes do Novo Testamento endereçadas a leitores predominantemente gentios (e.g. Romanos, Gálatas) ainda se referem extensivamente ao Antigo Testamento. Não teria levado muito tempo para os convertidos gentios tornarem-se suficientemente familiarizados com o Antigo Testamento para suscitar perguntas acerca do significado do ritual levítico. Não é impossível que tais inquirições tenham levado à exposição do tema do sumo sacerdote, feita pelo autor. Outra linha seguida por alguns defensores de destinatários gentios é argumentar que a ausência de alusões à controvérsia judaica favorece tal teoria, mas esta consideração pareceria neutra, se é que tem alguma validade. De mais peso é o argumento de que os leitores corriam o perigo de apostatar “do Deus vivo” (3.12), que seria inapropriado como referência a judeus pensando em abandonar o cristianismo para voltar ao judaísmo. Mas isto não é conclusivo, tampouco, se o autor estiver pensando em todas as formas da apostasia, seja da parte de cristãos judaicos, seja da parte de cristãos gentios, como um “afastamento do Deus vivo.” O escritor menciona, ainda, “obras mortas” (6.1; 9.14) e os princípios elementares da doutrina de Cristo (6.1) que, segundo se pensa, são inapropriados para os leitores judaicos. Pode ser razoavelmente sustentado que os gentios se encaixariam no contexto melhor do que os judeus, mas dificilmente pode ser alegado que as palavras nunca poderiam ser aplicáveis aos judeus. De modo geral, tendo em vista o estilo intrincado de argumento, que exige uma vasta compreensão do Antigo Testamento (cf., por exemplo, o estilo de discussão em Hb 7: 11ss.), parece que a opinião tradicional tem mais probabilidade de ser correta. Isto se tornará mais evidente quando o propósito da Epístola for discutido abaixo.

V. O DESTINO

Tendo em vista a falta de informações específicas acerca do autor ou dos leitores, quaisquer sugestões acerca de onde os leitores habitavam forçosamente serão carregadas de incertezas. O melhor que podemos fazer é mencionar as mais viáveis. Começamos com a idéia de que a igreja em Jerusalém estava em mente.¹⁴ Alega-se que esta idéia é apoiada pelo título e pela ênfase dada ao ritual levítico. Além disto, a referência à perseguição (10.32; 12.4) nos “dias anteriores” pode muito bem referir-se aos sofrimentos suportados pela comunidade cristã judaica em Jerusalém. Alguns têm visto alusões a uma desgraça iminente em 3.13; 10.25; 12.27, mas a fraseologia é muito geral para ter qualquer relevância. Outros argumentaram que, porque nenhuma igreja reivindicou as cartas aos Hebreus, os endereçados podem bem ter sido uma igreja num lugar que foi subseqüentemente destruído, como foi Jerusalém em 70 d.C. Mas podemos descontar o argumento; na realidade, não há evidência de que cada livro do Novo Testamento, cujo destino específico é conhecido, era especificamente reivindicado pela(s) igreja(s) endereçada(s). Se pudesse ser estabelecido que o autor tem o Templo em mente, ainda que fale em termos do tabernáculo, haveria algum apoio para um destino em Jerusalém, visto que o autor usa o tempo presente como se o ritual ainda estivesse sendo observado. Aqui entra uma questão da data, porque se a Epístola foi escrita depois de 70 d.C. (conforme sustentam alguns), o destino em Jerusalém seria mais difícil de sustentar.

Há, porém, algumas objeções sérias à idéia de Jerusalém como sendo o destino. A declaração em 2.3 que nem o escritor nem os leitores tinham ouvido o Senhor pessoalmente é claramente difícil se a igreja de Jerusalém está em mente, porque é difícil imaginar que houvesse comunidades, tais como igrejas-casas, em Jerusalém, onde nenhum só dos membros ouvisse a Jesus. Outra dificuldade é a predominância de idéias helenísticas, que são mais difíceis de imaginar em Jerusalém do que noutros lugares; esta linha de pensamento, no entanto, não deve receber ênfase demasiada, tendo em vista a evidência de Cunrã em prol de uma infiltração de idéias helenistas num meio-ambiente doutra forma judaico, às margens do Mar

(14) Jerusalém foi sugerida por W. Leonard: *The Authorship of the Epistle to the Hebrews* (Londres, 1939), pág. 43, e A. Ehrhardt, *The Framework of the New Testament Stories* (Manchester, 1964), pág. 109. Este último data a Epístola depois da queda de Jerusalém.

INTRODUÇÃO

Morto, não muito distante de Jerusalém. O uso consistente da LXX é uma dificuldade adicional se os cristãos de Jerusalém estiverem em mente, porque é pouco provável que a igreja da Judéia usava esta versão. Do outro lado, pode ser ressaltado que Jerusalém tinha várias sinagogas helenistas (At 6.9), e não é impossível que estas tenham usado a Septuaginta. Mas levando em conta o caráter essencialmente grego da Epístola, deve ser concedido que um destino que não seja Jerusalém é mais provável. Uma consideração final pode ser mencionada, i.é, a referência provável à generosidade dos leitores em 6.10 não se encaixa bem demais com uma igreja cuja pobreza é mencionada noutros lugares do Novo Testamento em conexão com a coleta pelas igrejas gentias para prestar assistência àquela.

É natural que Alexandria tenha sido proposta nos tempos modernos como o destino da Epístola, tendo em vista os paralelos que têm sido alegados entre esta carta e os escritos de Filo de Alexandria. Já foi notado que a igreja alexandrina nunca foi mencionada na antigüidade como a possível endereçada da Epístola. Mas uma dificuldade ainda maior é o fato de que em Alexandria era tomado por certo, em data bem antiga, que se tratava de uma carta enviada por Paulo aos hebreus.

A sugestão que é apoiada pela quantidade maior de evidências internas e externas é Roma. Foi em Roma que a Epístola foi primeiramente conhecida e citada, e visto que assim aconteceu durante a última década do século I, demonstra que a Epístola deve ter chegado ali numa etapa bem recuada da sua transmissão. Alguma conexão pode ser vista entre um destino em Roma e as saudações “dos da Itália” (13.24). O modo mais natural de entender esta expressão é com referência a pessoas cujo lugar de origem é a Itália, mas que estão morando noutro lugar e desejam enviar saudações para casa. A expressão vaga não teria razão de ser a não ser que o autor achasse que valeria a pena chamar a atenção aos compatriotas dos leitores que estavam com ele. Teria mais validade, portanto, se fosse endereçada a algum lugar na Itália ao invés de qualquer outro lugar. Não é conclusivo, no entanto, visto que a redação de 13.24 poderia ser entendida em termos da locação do autor ou, igualmente, da origem dos leitores.

Não há necessidade alguma de entrar em detalhes acerca de outras sugestões. Apenas as notaremos de passagem — Colossos (T. W. Manson), Samaria (J. W. Bowman), Éfeso (W. F. Howard), Galácia (A. M. Dubarle), Chipre (A. Snell), Corinto (F. Lo Bue, H. Montefiore), Síria (F. Rendall), Antioquia (V. Burch), Beréia (Hostermann), Cesaréia (C. Spicq).¹⁵ A lis-

(15) T. W. Manson: *BJRL* 32 (1949), págs. 1-17; J. W. Bowman: *Hebrews*,

ta é suficientemente variada para demonstrar que as evidências escassas podem ser usadas para se prestarem ao apoio de um grande número de possibilidades. Deve, pelo menos, deixar-nos prevenidos contra sermos demasiadamente dogmáticos a respeito do destino da epístola.

Concluiríamos que o destino mais provável é Roma, embora deixemos as opções abertas para outras possibilidades.

VI. DATA

Nossas discussões anteriores não devem nos ter deixado muito otimistas acerca da possibilidade de fixar uma data precisa para esta carta. Tudo quanto podemos fazer é sugerir limites dentro dos quais a carta foi provavelmente escrita. Podemos, pelo menos, concluir que foi escrita antes da carta de Clemente de Roma (95 d.C.), a não ser, naturalmente, que aleguemos que Hebreus usou Clemente,¹⁶ ou que os dois escritores usaram fontes em comum. Mas visto haver boa razão para supor que Clemente dependia de Hebreus, fixa-se assim uma data final para Hebreus, antes da qual deve ter sido escrita.

Uma consideração interna é o relacionamento entre a carta e a queda de Jerusalém. Visto que o escritor não demonstra nenhuma consciência do evento, e que sugere, pelo contrário, que o ritual ainda continua, a carta teria de ser datada antes de 70 d.C. Conforme já foi indicado, no entanto, o autor apela ao tabernáculo mais do que ao Templo, e este fato poderia legitimamente ser reivindicado como evidência de que o Templo já não existia. Mas os tempos no presente, usados, por exemplo, em 9.6-9 (cf. também 7.8; 13.10) teriam mais razão de ser se o ritual do Templo ainda estivesse sendo observado.¹⁷ A distinção entre o tabernáculo e o Tem-

1 & 2 Peter (Londres, 1962), págs. 13-16; W. F. Howard: "The Epistle to the Hebrews," *Interpretation* 5 (1951), págs. 80ss.; A. M. Dubarle: *RB* 48 (1939), págs. 506-529; A. Snell: *New and Living Way* (Londres, 1959), pág. 19; F. Lo Bue: *JBL* 75 (1956), págs. 52-57; H. Montefiore: *Com.*, págs. 137ss.; A. Klostermann: *Zur Theorie der biblischen Weissagung und zur Charakteristik des Hebräerbriefes* (1889), pág. 55, citado por O. Michel: *Com.* pág. 12; C. Spicq, *Com.* 1, págs. 247ss.

(16) G. Theissen: *Untersuchungen zum Hebräerbrief* (Gütersloh, 1969), págs. 34ss., discute o relacionamento entre Hebreus e 1 Clemente e conclui que uma dependência literária desta última daquela é improvável.

(17) Sobre o uso dos tempos do presente deve ser notado que 1 Clem. 61 também usa tempos do presente na descrição do Templo, claramente, no caso dele, um artifício literário e não o emprego histórico dos tempos. Cf. o comentário sobre estes tempos por E. C. Wickham: *Com.* pág. xviii.

INTRODUÇÃO

plo talvez não tenha sido tão nítida aos leitores originais quanto aparece ao leitor moderno. No cômputo geral, esta linha de evidência está mais a favor de uma data antes de 70 a.C., e não depois, especialmente se for dado o devido valor à estranha omissão da catástrofe se já tinha acontecido. Teria sido uma confirmação histórica valiosa da tese principal da Epístola — o desaparecimento do antigo para ceder lugar ao novo.

Se, do outro lado, a destruição da cidade estava iminente, daria muita força à exortação aos leitores no sentido de saírem fora do arraial (13.13). Além disto, a menção de Timóteo em 13.23, se for o mesmo homem que era companheiro de Paulo, deve exigir uma data dentro da sua provável duração de vida, mas nosso problema aqui é que nenhum conhecimento independente existe quanto à sua morte. Tudo quanto poderia ser concluído com segurança é que uma data no século II está totalmente fora de cogitação. Certamente o estado da igreja que pode ser detectado nesta Epístola é bastante primitivo, porque não há menção específica dos oficiais, mas apenas a expressão um pouco vaga: “vossos guias” (13.7, 17). Além disto, o nítido sabor judaico da teologia favorece uma data recuada.

Outra sugestão é que a referência em 3.7ss. aos quarenta anos dos israelitas no deserto (citando Sl 95.7ss.) pode ser mais aplicável se esta Epístola foi escrita quarenta anos depois da morte de Jesus. Mas a conexão do pensamento está longe de ser óbvia, e não pode fazer contribuição alguma à nossa discussão. O que mais vem ao caso é a referência em 12.4 ao fato de que “ainda não tendes resistido até ao sangue.” Pode ser entendida metaforicamente, e neste caso não ajudaria a fixar a data, mas se significa que ainda não tinha havido mártir entre eles, exigiria uma data antes da ocorrência da perseguição generalizada. Se os leitores estavam em Roma, isto pareceria requerer uma data antes das perseguições de Nero. Mesmo assim, se esta era uma igreja-casa separada do restante da igreja, pode ter escapado à intensidade da perseguição que o grupo principal dos cristãos sofrera. Outra consideração é a referência aos “dias anteriores” (10.32) quando os cristãos eram sujeitados à perseguição. Além disto, se estes dias se referem à perseguição de Nero, a Epístola teria de ser datada depois da queda de Jerusalém. Mas o mesmo problema surge de que não há sugestão de que qualquer deles tinha morrido¹⁸ e é difícil, portanto, apelar à perseguição de Nero como sendo uma explicação dos “dias ante-

(18) E. Rignenbach: *Com.*, págs. 332-3, rejeita enfaticamente a idéia que 10.32-34 subentende qualquer morte por martírio.

riores.” Seria mais seguro tomar por certo que não havia tanto um ataque oficialmente organizado quanto o tipo de molestamento constante do qual tanto Atos quanto as Epístolas testificam.¹⁹ De fato, os “dias anteriores” podem conceivelmente referir-se ao período que se seguiu o decreto de Cláudio que exilou os judeus de Roma, visto que os cristãos judaicos presumivelmente teriam sido implicados (cf. Áquila e Priscila, At 18.2). Entre este evento e a perseguição de Nero transcorreu um período de quinze anos, que fixaria os limites dentro dos quais a Epístola deve ter sido escrita. Não há maneira de saber se foi escrita antes da morte de Paulo, embora tenha sido inferido de Hebreus 13 que Paulo provavelmente já não estava com vida, com base um pouco precária na referência solitária a Timóteo.

Aqueles que datam a Epístola antes da queda de Jerusalém são geralmente influenciados pelo seu conceito da ocasião como sendo decisiva para uma datação mais exata. Por exemplo, Montefiore sugere uma data semelhante à de 1 Coríntios²⁰ e T. W. Manson uma data semelhante a Colossenses,²¹ por causa dos seus respectivos conceitos da situação tratada na Epístola. A maioria, no entanto, não a data antes da década de 60, e preferem uma data imediatamente anterior ou durante as perseguições nerônicas se a Epístola foi enviada de Roma,²² ou imediatamente antes da queda de Jerusalém se foi enviada doutro lugar.

Aqueles que consideram que a evidência não requer uma data antes da queda de Jerusalém, usualmente sugerem um período entre cerca de 80 e 85 d.C.²³ Há duas considerações principais. A primeira é o uso da epístola por Clemente de Roma. Deve obviamente ser datada antes daquela epístola, mas quanto tempo antes? Conforme a teoria de Goodspeed,

(19) J. Moffatt: *Introduction to the Literature of the New Testament*, pág. 453, sugere que pode ter sido violência das turbas.

(20) H. Montefiore: *Com.*, págs. 9-10. Cf. também J. M. Ford: *CBQ* 28 (1966), págs. 402-416.

(21) T. W. Manson: *BJRL*, 32 (1949), págs. 1-17.

(22) J. A. T. Robinson: *Redating the New Testament* (1976), págs. 200-220, prefere um destino romano e uma data c. de 67 imediatamente antes da morte de Nero.

(23) E.g., E. F. Scott: *The Literature of the New Testament* (Colombia UP, 1932), pág. 199; A. H. McNeile, C. S. C. Williams: *Introduction to the New Testament* (Oxford, 1953), págs. 235. D. W. Riddle: *JBL* 63 (1924), págs. 329-348, pensava que apenas um curto intervalo poderia ter separado Hebreus de 1 Clemente. H. Windisch: *Com.*, págs. 329-348, fez uma conjectura de um período de pelo menos 10 anos.

INTRODUÇÃO

Clemente escreveu em resposta a Hebreus 5.12, e neste caso, nenhum intervalo longo deve ter decorrido entre elas. Esta teoria, no entanto, é tênue. Se, doutro lado, Clemente não usou nossa Epístola aos Hebreus, já não haveria necessidade de limitar Hebreus para um tempo antes da carta de Clemente. O caráter primitivo da estrutura comunitária em Hebreus, no entanto, exige uma origem anterior ao tempo da epístola de Clemente. A outra consideração é a opinião sustentada por alguns que Hebreus demonstra dependência das epístolas de Paulo. Como é usual no caso de argumentos baseados em afinidades literárias, a dependência é de difícil comprovação. As afinidades paulinas são suficientemente explicadas pela suposição de que o autor era um associado do apóstolo. A evidência certamente não é suficiente para demonstrar que Hebreus não poderia ter sido escrita antes das cartas paulinas terem sido colecionadas. O efeito cumulativo destes argumentos em prol de uma data em fins do século I não convence.²⁴

VII. O PROPÓSITO DA CARTA

O escritor faz uma só declaração específica acerca do seu propósito, que está em 13.22 onde diz simplesmente: “Rogo-vos... que suporteis a presente palavra de exortação; tanto mais quanto vos escrevi resumidamente.” Se “palavra de exortação”²⁵ significa aqui, como em At 13.15, uma homília, sugeriria que a estrutura da carta deve sua origem a uma pregação feita numa ocasião especial e mais tarde adaptada na forma de uma carta pelo acréscimo de comentários pessoais no fim. Esta sugestão tem muita coisa para recomendá-la e explicaria os apartes freqüentes que contêm apelos diretos aos ouvintes. Se a palavra “exortação” receber seu efeito literal, aquelas passagens que contêm tais apelos diretos devem ser consideradas os pontos cruciais no argumento do autor, ainda que sejam apartes, e devem ser levadas em conta ao decidir o propósito do autor.²⁶ Há,

(24) É surpreendente quantos estudiosos do NT adotam uma data avançada para esta Epístola sem prestar atenção detalhada à possibilidade de uma data recuada. Cf. Wickenhauser, Kümmel, Marxsen, Fuller, Klijn e Perrin nas suas Introduções. Mesmo assim, muitos comentaristas adotaram uma data recuada; e.g. W. Manson, C. Spicq, H. Montefiore, F. F. Bruce, J. Héring, G. W. Buchanan, A. Strobel.

(25) Cf. F. Filson: *Yesterday* (1967), págs. 27ss., para uma discussão desta palavra de exortação.

(26) Tem sido sugerido que se 13.22 for aceito como sendo o indício, o alvo

no entanto, muita diferença de opinião acerca do que os leitores deviam refrear-se. As várias sugestões podem ser convenientemente classificadas de acordo com o suposto destino da carta: judaico ou gentio.

Sugestões que supõem que os leitores eram judeus

Visto que o conceito tradicional era que os leitores eram hebreus, começaremos com a explicação tradicional do propósito.²⁷ Esta começa com as passagens de advertência (principalmente os caps. 6 e 10) e passa a interpretar a Epístola inteira em termos destas. As próprias passagens certamente contêm advertências expressas na maneira mais enfática. O perigo de “crucificar de novo o Filho de Deus” (6.6) e de “calcar aos pés o Filho de Deus” e de “ultrajar o Espírito da graça” (10.29) é colocado firmemente diante dos leitores. Diz-se que tais possibilidades ameaçam os que cometem a apostasia (6.6). Ao procurar entender a natureza da apostasia, apela-se à declaração em 2.3 que fala da calamidade de negligenciar a grande salvação que foi providenciada. Se o “arraial” em 13.13 for o judaísmo antigo, uma sugestão razoável é que estas pessoas eram judeus convertidos que mesmo assim mantiveram sua lealdade ao judaísmo, e corriam perigo de sentar-se entre duas cadeiras, ou até mesmo de deixar a igreja cristã e voltar à sua antiga fé judaica.

Para apreciar a forte atração do judaísmo sobre os cristãos que anteriormente tinham sido judeus, deve ser lembrado que o cristianismo não podia oferecer paralelo algum à pompa ritual que eles conheciam como costume. Ao invés do Templo, que todos os judeus respeitavam como o centro do culto, os cristãos reuniam-se em lares diferentes sem sequer terem um lugar central para suas reuniões. Não tinham nem altar, nem sacerdotes, nem sacrifícios. A fé cristã parecia desnudada de quaisquer evidências do tipo usual de observâncias religiosas. Não é de se admirar que houvesse judeus convertidos que explorassem a possibilidade de apagar-se às duas religiões, mormente porque tanto os judeus quanto os cristãos apelavam às mesmas Escrituras. Se retivessem a velha enquanto secretamente professavam a nova, possuiriam uma posição social negada àqueles que fizeram uma transferência total ao cristianismo. A atração da

essencialmente prático do autor não seria perdido de vista ao considerar sua discussão do tema do sumo sacerdote. Th Haering: “Gedankengang und Grundgedanken des Hebräerbriefs,” *ZNTW* 18 (1917-18), págs. 145-164, comparou a estrutura de Hebreus com discursos antigos de admoestação. Cf. também G. Schille: “Die Basis der Hebräerbriefs,” *ZNTW* 47 (1957), págs. 270-280.

(27) Cf. e.g. A. Nairne: *Com.*, págs. lxxi ss.

INTRODUÇÃO

apostasia no sentido de voltar a uma lealdade externa ao judaísmo teria sido forte para aqueles que achavam difícil enfrentar a oposição resoluta dos seus compatriotas judeus (cf. 10.32), embora estivessem dispostos a isto no início.

Se a situação que acaba de ser esboçada for correta, é possível ver o que o escritor da Epístola tinha em mente ao esboçar seu argumento. Estava ocupado em assegurar seus leitores que a perda de glórias rituais era mais do que compensada pela superioridade do cristianismo. Sua linha de abordagem era que tudo, na realidade, era melhor — um santuário melhor, um sacerdócio melhor, um sacrifício melhor. Na realidade, visa demonstrar que há uma razão teológica para a ausência do velho ritual, por mais glorioso que tenha parecido aos judeus. A fé cristã declarava um cumprimento completo de tudo quanto a velha ordem esforçava-se por fazer. A própria ausência do ritual era a maior glória da nova fé, porque proclamava sua superioridade sobre a velha ordem. Além disto, o escritor vai além disto e sustenta que Cristo era um sacerdote de um tipo diferente da linha arônica, tipificado em Melquisedeque. As passagens de advertência seriam, então, uma demonstração das conseqüências sérias para quaisquer pessoas que deliberadamente virassem as costas a este modo superior. Seria a mesma coisa que asseverar a superioridade da religião velha e identificar-se com os que eram responsáveis pela crucificação do Filho de Deus. Este modo de entender a apostasia seria suficientemente sério para justificar os termos fortes usados nas passagens de advertência. Explicaria, também, a impossibilidade de restauração para aqueles que tão descaradamente viravam as costas às condições “melhores” da fé cristã. Em primeiro plano na mente do autor não havia tanto a questão de uma volta ao judaísmo quanto a questão da rejeição do cristianismo que semelhante volta acarretaria.

Embora, de modo geral, esta maneira de compreender a apostasia forneça um modo razoável de compreender o propósito da Epístola, é necessária alguma cautela. Deve ser confessado que as passagens de advertência nada dizem acerca da apostasia *para* o judaísmo, mas, sim, somente uma apostasia *para fora* do cristianismo. A interpretação esboçada supra depende de uma inferência tirada da intenção geral da Epístola. É, naturalmente, possível interpretar as passagens de advertência de modo diferente, embora nenhuma outra sugestão pareça estar em tão estreita concordância com o contexto geral.

Um desenvolvimento interessante desta opinião tradicional é a sugestão de que ex-sacerdotes judeus estavam em mente, sugestão esta que já

foi notada na discussão sobre o destino da Epístola.²⁸ Que luz lançaria sobre o propósito do autor? Os sacerdotes convertidos imediatamente perderiam a dignidade do seu cargo. Na realidade, tornar-se-iam pessoas sem importância, depois de terem sido respeitadas por sua posição oficial. Muitos deles devem ter enfrentado a tentação de abrir mão da sua nova fé a fim de reter sua antiga posição social. Estariam ainda mais perdidos sem o ritual do que os aderentes comuns do judaísmo. Podem ter esperado uma posição superior na igreja cristã em virtude da sua antiga posição profissional no judaísmo. Para tais pessoas, o tema do sumo sacerdócio de Cristo e a interpretação espiritual do ritual seriam altamente relevantes. De todas as pessoas, estas necessitariam de ser lembradas nos termos mais enfáticos das conseqüências de uma volta ao judaísmo. As passagens de advertência, portanto, seriam da máxima relevância. Se os leitores fossem tentados a pensar que uma religião sem sacerdotes seria inconcebível, seria a mesma coisa que denegrir o cristianismo ao ponto de pronunciá-lo ineficaz. Sua apostasia ameaçada seria, portanto, a mesma coisa que voltar suas costas a uma fé sem sacerdotes. Mas o desafio do escritor é que, a despeito da ausência de uma linhagem de sacerdotes, o cristianismo não está, na realidade, despojado de sacerdote, porque tem um sumo sacerdote perfeito em Cristo, que é infinitamente superior ao melhor dos sacerdotes arônicos.

Ainda outra variação na compreensão do propósito da carta, se foi dirigida a judeus, é a opinião de que a Epístola foi dirigida a antigos membros da seita de Cunrã.²⁹ Um propósito principal seria, portanto, apresentar um método verdadeiro de exegese do Antigo Testamento. Os Pactuantes de Cunrã eram estudiosos das Escrituras do Antigo Testamento, e muitos dos seus comentários foram preservados entre os achados de Cunrã. Mas tinham seu próprio estilo de exegese que se concentrava em relacionar a restauração da velha aliança em termos da sua própria comunidade.³⁰

(28) Cf. K. Bornhauser: *Empfänger und Verfasser des Hebräerbriefes* (Gütersloh, 1933); M. E. Clarkson: *ATR* xxix (1947), págs. 89-95; C. Sandergren: "The Addressees of the Epistles to the Hebrews," *EQ* 27 (1955), págs. 221ss. Este último sugere que o título pode originalmente ter sido "Aos Sacerdotes" que em grego teria alguma semelhança com "Aos Hebreus."

(29) Cf. C. Spicq: *Revue de Qumran* i (1958-59), pág. 390. Cf. também J. Daniélou: *Qumran und der Ursprung des Christentums* (1958), págs. 148ss.; H. Braun: *ThR* 30 (1964), págs. 1-38; Y. Yadin: "The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews," *Scripta Hierosolymitana* 4 (1958), págs. 36-53; F. M. Braun: *RB* 62 (1955), págs. 5ss.

(30) Cf. F. F. Bruce: *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (Londres, 1960), págs. 7ss.

INTRODUÇÃO

Por meio do método conhecido como *pesher*, esforçavam-se por ressaltar a relevância contemporânea do texto do Antigo Testamento, frequentemente com pouca consideração pelo contexto original. A carta aos hebreus não usa este método, porque o autor demonstra a relevância moderna sem desconsiderar o contexto histórico. Se cristãos ex-Cunrã estiverem em mente podem muito bem ter necessitado de uma exposição mais verídica do Antigo Testamento baseada na nova aliança em Cristo. Visto que a comunidade de Cunrã era essencialmente uma comunidade sacerdotal, a predominância do tema sumo-sacerdotal nesta Epístola também seria inteligível, assim como seria a referência aos batismos em 6.2, porque pensa-se que as lavagens rituais formavam parte importante dos procedimentos de Cunrã. Apesar disto, há problemas com esta hipótese. Além da ausência de quaisquer evidências que confirmassem a existência de um grupo de cristãos ex-Cunrã (embora semelhante grupo não seja impossível), os paralelos entre Hebreus e a literatura de Cunrã não são impressionantes. A ausência de qualquer discussão acerca da Lei na primeira é uma dificuldade principal, porque era destacada entre os Pactuantes de Cunrã.

No cômputo geral, a opinião que postula a ameaça da apostasia ao judaísmo entre certos cristãos judeus quer sejam ex-sacerdotes, quer não, geralmente tem mais para recomendá-la do que opiniões alternativas.³¹ Porém, uma outra sugestão que ainda conjectura um destino a judeus, mas que não considera que as passagens de advertência forçosamente dizem respeito à apostasia ao judaísmo, deve ser considerada. É a opinião de que os cristãos judeus não estavam aceitando a missão mundial do cristianismo. Conforme esta teoria, os leitores estavam pensando em termos do cristianismo sendo essencialmente judaico e não estavam atribuindo importância alguma ao seu escopo universal. É sugerido que este grupo tinha um ponto de vista semelhante àquele dos membros mais restritos da igreja de Jerusalém. Talvez quisessem manter contato com o judaísmo por razões de segurança, porque o judaísmo era uma *religio licita*. Cortar as cordas da segurança deste ancoradouro e alargar as fronteiras para incluir os gentios introduziria um embaraço agudo.

O dilema era indubitavelmente real. Seria muito mais fácil insistir que todos os cristãos deviam se colocar debaixo da égide do judaísmo, as-

(31) William Manson: *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1951). Cf. também W. Neil: *Com. F. F. Bruce: Com.*, pág. xxiv, n. 8, expressa grande simpatia para com a opinião de Manson.

sim como fizeram os judaizantes na Galácia. Aqui, porém, segundo é sugerido, a visão da extensão da missão cristã era demasiadamente restrita. Além disto, é alegado que foi este conceito demasiadamente estreito que Estêvão teve de combater. Certamente há algumas semelhanças entre o discurso de Estêvão em At 7 e nossa Epístola, especialmente na abordagem ao ritual feita por ambos. Esta opinião trouxe alguns dados interessantes para a compreensão da Epístola, mas não pode explicar adequadamente as passagens de forte advertência. É difícil perceber como alguém descreveria a falta de alargar a mente e adotar a missão mundial como sendo uma nova crucificação do Filho de Deus ou como apostasia. Pode ter feito parte do propósito do escritor urgir a adoção da missão mundial, mas estava a voltas com um problema mais radical do que este.

Sugestões que tomam por certo que os leitores eram gentios

A teoria de os leitores serem gentios tem sido inspirada pela crença de que o pensamento helenista forma o fundo histórico principal desta carta. Alguns, no entanto, também postulam a influência gnóstica.³²

Podemos dispensar rapidamente o conceito de que o escritor está combatendo o judaísmo especulativo que estava afetando seus leitores gentios. Cercados por muitas idéias religiosas, desejariam saber que o cristianismo era sem igual ao oferecer o único caminho aceitável a Deus. Para responder a esta necessidade, o escritor apela ao Antigo Testamento para comprovar o caráter absoluto do cristianismo, que é superior não somente ao judaísmo como também a todas as demais religiões. Mas o problema desta teoria é que a Epístola não faz a mínima alusão a qualquer conhecimento de ritos especulativos ou pagãos. Realmente, o considerável interesse do autor pelos pormenores do ritual judeu dificilmente se enquadra num auditório gentio que não tinha contato prévio com o judaísmo. A forma mais aceitável de semelhante teoria seria supor que os "Hebreus" eram judeus helenistas.

(32) Assim J. Moffatt: *Introduction to the Literature of the New Testament*, págs. 44ss.; idem.; *Com.*, págs. xxiv ss. E. F. Scott: *Com.*, era um defensor firme de os leitores serem gentios. Sustentava que o autor entendia o judaísmo erroneamente (pág. 200). Cf. também R. H. Strachan: *The Historic Jesus in the New Testament* (Londres, 1931), págs. 74ss. A opinião de Moffatt obtém apoio parcial de A. C. Purdy: "The Purpose of the Epistle to the Hebrews in the light of Recent Studies in Judaism," *Amicitiae Corolla* (ed. H. G. Wood, 1953), págs. 253-264, que, apesar disto, conclui que os problemas por detrás de Hebreus eram normativos no Judaísmo no século I.

INTRODUÇÃO

A opinião de que idéias gnósticas permeiam a carta e que, com efeito, o autor está combatendo o gnosticismo incipiente tem tido alguns defensores persuasivos.³³ Uma das opiniões é que os leitores pertenciam a uma seita de gnósticos judeus que estavam corrompendo a pura fé cristã mediante a infiltração de idéias gnósticas. Algumas idéias às quais se apelam no argumento podem ser resumidas da seguinte forma breve: a ênfase dada aos anjos, que estava solapando a singularidade da obra mediadora de Cristo; a idéia da salvação através de alimentos selecionados (cf. 13.9), misturada com ensinamentos estranhos; a referência aos batismos; maus procedimentos deliberados (aos quais, segundo se diz, as passagens de advertência se aplicam, e refletem a confusão dos valores morais nalguns tipos de gnosticismo, cf. 12.16). Embora alguns destes paralelos sejam válidos, é extraordinário que o autor se dá tanto trabalho para fazer uma exposição da cultura judaica se o alvo principal do seu ataque era o gnosticismo.

Uma crítica semelhante pode ser feita à opinião de que os capítulos três e quatro são a chave verdadeira a uma compreensão da carta, e que estes capítulos devem ser entendidos numa situação gnóstica.³⁴ Daí, os leitores são vistos como sendo o povo de Deus perambulante, e sua viagem é entendida em termos do mito gnóstico do redentor. A busca do “descanso” (*katapausis*) é o alvo principal da salvação. Diz-se que o conceito do redentor em que o próprio redentor deve ser redimido antes de ser autorizado a agir como redentor, e, de modo semelhante, o sumo sacerdote deve ser aperfeiçoado.³⁵ Não há dúvida que fazer assim é atribuir ao texto da Epístola muito mais do que é justificado. Na mente do autor, a perfeição do sumo sacerdote tem relacionamento com sua perfeita obediência à vontade do Pai. É essencialmente moral e não mística.

(33) Cf., por exemplo, F. D. V. Narborough: *Com.*, págs. 20-27.

(34) O expoente principal desta opinião é E. Käsemann: *Das wandernde Gottesvolk* (Göttingen, 1939). Käsemann tem sido criticado por não atribuir importância suficiente à cronologia das suas fontes. Outra consideração é que o tema do povo peregrino de Deus ocorre somente nos caps. 3 e 4 e dificilmente pode ser considerado central. Käsemann alega uma Gnose pré-cristã, mas nem todos concordariam com isto. R. M. Wilson: *The Gnostic Problem* (1958), distingue entre a Gnose e o gnosticismo, uma distinção válida que insiste que causa confusão falar em gnosticismo do século I.

(35) Para um conceito diferente do tema da perfeição em Hebreus, cf. A. Wikgren: “Patterns of Perfection in the Epistle to the Hebrews,” *NTS* 6 (1960), págs. 159-167, que considera que, por meio de padrões simbólicos de perfeição, o autor está apresentando uma filosofia da história.

Mesmo que o tema gnóstico seja exagerado nesta teoria, colocar em relevo a importância dos capítulos três e quatro e o tema do “descanso” é uma introspecção valiosa, que não deve ser olvidada.

Outra opinião é que algum desvio de um tipo semelhante àquele que Paulo combate em Colossos está em mente.³⁶ Este provavelmente era ligado com alguma forma de Gnose, embora não com o gnosticismo desenvolvido. Há dois aspectos do desvio colossense que têm seu paralelo nesta carta. Um é a estima excessiva dada aos anjos e a necessidade de corrigi-la (cf. Cl 2.18 com Hb 1 e 2). A primeira seção da carta visa demonstrar a superioridade de Cristo aos anjos. O outro aspecto é uma ênfase exagerada dada à lei cerimonial, que pode ser contrastada com a interpretação espiritual do ritual em Hebreus 5-10. Estes aspectos deram vazão à sugestão de que Apolo enviou esta Epístola à igreja de Colossos antes de Paulo escrever a sua carta com pleno conhecimento daquilo que Apolo escrevera. Embora apoio para um destino colossense seja pouco, a teoria tem algum valor em chamar a atenção a aspectos comuns que provavelmente eram muito divulgados na experiência cristã primitiva.

Concluindo: inclinar-nos-emos para a opinião de que algum tipo de apostasia para o judaísmo está subentendido, mas será mantido em mente que houve outras correntes de influência que não podem ser desconsideradas ao interpretar corretamente o pensamento. Se o autor parece obcecado com a interpretação vétero-testamentária, seu interesse por ela é mais do que antiquário. Está ajudando cristãos perplexos a descobrirem o sentido verdadeiro do AT, sentido este que para ele se focaliza em Cristo. É provável, no entanto, que também está preocupado em demonstrar sua relevância num mundo influenciado por idéias gregas.

VIII. A SITUAÇÃO HISTÓRICA

Qualquer escrito fica iluminado quando é colocado na sua situação histórica, e é necessário indicar de modo breve o meio-ambiente desta Epístola. Já foi indicado que os leitores eram quase certamente cristãos judeus. É lógico, portanto, notar em primeiro lugar os aspectos que se alinham especialmente com um pano de fundo judaico.

(36) Defendido por T. W. Manson: *BJRL* 32 (1949), págs. 1-17.

INTRODUÇÃO

O Antigo Testamento

O mais óbvio destes aspectos é a forte influência do Antigo Testamento sobre o autor.³⁷ Não é preciso dizer que sua mente estava saturada do pensamento vétero-testamentário, mas fica claro que seu interesse principal fixava-se no testemunho do Pentateuco. Seu tratamento do ritual dá testemunho disto, porque não baseia suas observações, conforme poderíamos ter esperado, nos procedimentos contemporâneos do Templo, mas, sim, nos pormenores levíticos. Claramente deseja estabelecer uma abordagem cristã ao ritual do Antigo Testamento, e acha sua chave no pensamento da superioridade de Cristo, tanto como sacerdote quanto como sacrifício. Até mesmo quando cita os heróis da fé, tira a maior parte dos seus exemplos do Pentateuco.

Apesar disto, a mente do escritor também estava saturada doutras partes do Antigo Testamento, especialmente dos Salmos.³⁸ De fato, pode ser dito que o Salmo 110 desempenha um papel-chave no desenvolvimento do seu argumento, fornecendo-lhe, em particular, seu tema de Melquisedeque. Outra passagem importante para ele é a seção da nova aliança em Jeremias 31, que cita extensivamente no capítulo 8. O modo das suas citações também é relevante, porque indubitavelmente considerava autorizado o texto do Antigo Testamento. Toma por certo que aquilo que o texto diz, Deus diz, o que se revela de modo notável no capítulo 1. Até mesmo uma fórmula vaga como: “alguém, em certo lugar, deu pleno testemunho” para introduzir uma citação do Salmo 8 (2.6ss.) é em si mesma uma evidência de que o autor queria reforçar sua discussão da humanidade de Jesus com apoio bíblico, embora não especifique o contexto original. O fato de que o texto é considerado assim autorizado é de importância vital para uma compreensão correta do argumento e do propósito da Epístola. Se, conforme parece provável, um dos alvos do escritor é esclarecer as dificuldades que os leitores estavam tendo para tomar uma decisão sobre uma abordagem satisfatória ao Antigo Testamento, a própria Epístola fica sendo um guia útil, não somente para seus leitores originais, como também para o leitor moderno. Muita coisa que talvez pareça irrelevante num exame superficial encaixa-se no seu lugar apropriado quando

(37) Para um tratamento cuidadoso do uso do AT em Hebreus, cf. J. van der Ploeg: *RB* 54 (1947), págs. 187-228. K. J. Thomas: *NTS* 11 (1965), págs. 303-325, discutiu o tipo de texto citado em Hebreus e conclui que duas edições diferentes da LXX foram usadas.

(38) Cf. S. Kistemaker: *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (Amsterdam, 1961).

a questão mais geral da abordagem cristã ao Antigo Testamento é focalizada.

Uma pergunta que surge é se o escritor sempre trata condignamente o contexto vétero-testamentário. Alguns já sugeriram que, para ele, o contexto não tinha relevância alguma, mas isto seria um exagero.³⁹ Certamente aplica o texto do Antigo Testamento às vezes de um modo novo, como quando aplica ao Filho palavras originalmente faladas acerca de Deus (1.8), mas é questionável se pode ser sustentado que o autor desconsiderou o contexto. O mesmo se aplica ao desenvolvimento do tema do descanso a partir do Salmo 95 nos capítulos 3 e 4. Seria mais correto dizer que nosso autor ressalta o significado estendido e latente do texto original. Semelhante princípio permite-lhe a aplicação do tema de Melquisedeque de tal maneira que pareça, num exame superficial, que está baseando seu argumento no silêncio da Escritura, ao invés de nas suas declarações (cf. 7.3).

Cunrã

Nossa consideração seguinte deve ser descobrir se o tipo de desenvolvimento visto na seita judaica em Cunrã tem qualquer relevância como fonte para esta Epístola. Certos aspectos sugerem uma conexão, tal qual a dominância da casta sacerdotal em Cunrã e a evidência de que existia algum interesse entre os sectários no tema de Melquisedeque.⁴⁰ A comunidade de Cunrã tinha algum interesse por anjos, o que talvez sugira uma conexão com os leitores desta Epístola. Mas o interesse por anjos era generalizado entre os judeus do período intertestamental. Além disto, aparece como parte da assim-chamada heresia colossense (Cl 2.18).⁴¹ Outro aspecto é o interesse extensivo entre os sectários pela exegese bíblica⁴² e certamente há algum paralelo com o escritor desta Epístola. Visto que os exegetas estavam mais ocupados em aplicar o texto aos seus próprios dias do que ao seu contexto histórico, assim também nosso autor tende a ressal-

(39) Cf. F. C. Synge: *Hebrews and the Scriptures* (Londres, 1959), págs. 53, 54.

(40) Cf. J. A. Fitzmyer: *JBL* 86 (1967), págs. 25-41, que pensa que o tema de Melquisedeque em Cunrã talvez explique seu uso na Epístola aos Hebreus. Cf. também M. de Jonge e A. S. van der Woude: "1 Q Melchizedek and the NT," *NTS* 12 (1966), págs. 301-326.

(41) Cf. T. W. Manson: *BJRL* 32 (1949), págs. 1-17, que propôs a teoria de que o escritor aos Hebreus estava respondendo a uma heresia do tipo colossense.

(42) Cf. F. F. Bruce: *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (Londres, 1960).

INTRODUÇÃO

tar a presente relevância sem, porém, desconsiderar o contexto. Pode haver alguns paralelos entre o Mestre da Justiça de Cunrã e Jesus Cristo, mas o escritor desta Epístola não tem dúvida alguma de que Jesus é superior a todos os outros e é, de qualquer maneira, a revelação final de Deus ao homem.⁴³

Certo aspecto que talvez tenha aplicação à nossa discussão é a conjugação entre os aspectos sacerdotal e real do Messias na comunidade de Cunrã, embora, segundo parece, não estavam ligados à mesma pessoa. O Messias sacerdotal de Arão era distinguido do Messias de Israel.⁴⁴ Como contraste, a apresentação de Jesus em Hebreus é de um sacerdote-rei segundo a ordem de Melquisedeque.

A comunidade de Cunrã observava certos ritos que eram especialmente de natureza purificadora. Este tema da purificação ocorre em Hebreus, mas não é vinculado a ritos externos. Na realidade, os leitores são instados a avançar além das doutrinas elementares tais como as lustrações (“batismos,” 6.2). Mesmos assim, a idéia da purificação está presente, mas aplicada de modo espiritual, conforme demonstra a declaração em 10.22 acerca de corações sendo purificados de má consciência. Há alguma sugestão de que os ritos purificadores em Cunrã talvez tenham sido desenvolvidos como substituto pela cessação do sacrifício. Uma das razões da localização da comunidade no deserto da Judéia era porque os sectários ficaram insatisfeitos com as disposições para os sacrifícios no Templo em Jerusalém. Não é sem relevância que a Epístola aos Hebreus concentra-se no sacrifício “melhor” de Cristo.

Tendo em vista tudo isto, há alguma justificativa para a opinião de que a literatura e as práticas rituais de Cunrã lançam alguma luz sobre o meio-ambiente ao qual pertencem os leitores desta Epístola, embora seja questionável se algum contato direto pode ser pressuposto.

Filo de Alexandria

Há muito tempo tem sido sustentado por intérpretes desta Epís-

(43) H. Kosmala: *Hebräer-Essener-Christen* (Leiden, 1959), adotou a opinião de que as pessoas endereçadas na Epístola aos Hebreus eram ex-membros da comunidade de Cunrã. Mas cf. a discussão de F. F. Bruce nesta conexão em “‘To the Hebrews’ or ‘To the Essenes’?”, *NTS* 9 (1962), págs. 217-232, que conclui que os leitores não eram essênios.

(44) Cf. a discussão sobre a esperança messiânica em Cunrã em F. F. Bruce: *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls* (Exeter, 1956), págs. 70-84. No documento de Damasco, o real e o sacerdotal parecem estar combinados (cf. CDC 19.11; 12.23; 13.1; 14.19; 20.1).

tola que um fio de pensamento importante no pano de fundo é o helenismo,⁴⁵ especialmente a variedade do helenismo vista nos escritos de Filo de Alexandria.⁴⁶ Muita coisa tem sido escrita sobre o relacionamento entre nossa Epístola e os escritos de Filo, e será possível oferecer aqui somente um breve resumo dos pontos salientes. Filo como exegeta é de má fama pelo seu uso da alegorização numa tentativa de tornar o texto do Antigo Testamento relevantes para seus contemporâneos. Seu alvino era fazer os conceitos principais do seu meio-ambiente grego remontarem a fontes judaicas. Para realizar esta intenção apologética, prestava pouca atenção ao contexto histórico. Será imediatamente percebido, no entanto, que embora o escritor desta Epístola às vezes se aproxime de uma tendência alegórica, difere radicalmente de Filo por tratar com seriedade o contexto histórico. A totalidade do seu argumento cairia por terra se a base histórica fosse negada. Ao discutir a busca dos israelitas pelo “descanso”, nunca sugere que as peregrinações no deserto não foram historicamente relevantes e, na realidade, baseia seu argumento no fato de que os israelitas chegaram a desobedecer a Deus e foram excluídos da entrada na terra prometida pela descrença.

Tanto Filo quanto nosso autor, a despeito dos seus métodos diferentes de exegese, compartilham de uma alta estima pela Escritura. Os dois usam exclusivamente a versão da Septuaginta e introduzem o texto com fórmulas semelhantes de citação. Além disto, há muitas palavras e frases significantes que aparecem tanto nos escritos de Filo quanto nesta Epístola. A relevância dos nomes fica clara em Hebreus 7.2 e este é um tipo de dedução familiar para Filo. Os dois escritores abundam em antíteses tais como o contraste entre o terrestre e o celestial (cf. Hb 8.1ss.; 9.23-24), entre o criado e o não-criado (9.11) e entre o que é passageiro e o que é permanente (7.3, 24; 10.34; 12.27; 13.14).

Esta predileção pela antítese levantou a questão de se nosso autor, como Filo, dependia da teoria platônica das idéias. Tem havido uma diferença de opinião sobre a resposta a esta pergunta. Alguns têm sustentado

(45) Um forte defensor da influência helenista nesta Epístola era E. Ménégoz: *La Théologie de l'Épître aux Hébreux* (Paris, 1894). Cf. a discussão sobre este tema por A. M. Fairhurst, *TB* 7-8 (1961), págs. 17-27.

(46) A obra recente mais completa sobre o relacionamento entre Filo e a Epístola aos Hebreus é a de R. Williamson: *A Critical Reexamination of the Relationship between Philo and the Epistle to the Hebrews* (Leiden, 1967). Cf. também S. G. Sowers: *The Hermeneutic of Philo and Hebrews* (Richmond, 1965). C. Spicq tem uma seção sobre o mesmo tema no seu *Com.* 1, págs. 39-87.

INTRODUÇÃO

que esta teoria domina de tal maneira a Epístola que o autor deve ser considerado um judeu alexandrino que aprendeu sua abordagem do contato com o ensino de Filo. Talvez pareça, superficialmente, que haja alguns paralelos com a teoria platônica que considera o que é visto como irreal, apenas como sombra da realidade por detrás dele. Sem dúvida, boa parte da Epístola está ocupada com o conceito de que o cerimonial é apenas uma sombra da realidade superior que é Cristo, e à qual a sombra aponta. Mas é questionável se esta idéia remonta à teoria platônica. É melhor explicada pela convicção do autor de que em muitos aspectos Cristo é melhor do que a velha ordem — um melhor sacerdócio, um melhor sacrifício, um melhor santuário e uma melhor aliança. A abordagem deste autor é mais bíblica do que a de Filo, porque está trabalhando com uma chave diferente.

Não se nega com isto a formação helenística do autor, mas, sim, afirma-se que ele não chegou à sua interpretação através da aplicação das idéias helenistas. Mesmo assim, sua formação equipou-o a expressar em formas helenistas aquilo que já deduzira da convicção cristã de que Jesus Cristo era a chave ao entendimento do Antigo Testamento.

O pensamento paulino

Ainda dentro da nossa discussão do fundo histórico, devemos aplicar-nos ao problema do relacionamento entre esta Epístola e o pensamento paulino. Já vimos as razões para rejeitar a opinião de que Paulo foi o autor, mas isto não significa que é inconseqüente discutir se o autor tem algum contato com a teologia de Paulo, e se sua abordagem pode ser considerada um desenvolvimento da posição de Paulo.

É valioso notar em primeiro lugar os muitos aspectos da teologia de Paulo que são compartilhados pela carta aos Hebreus.⁴⁷ Certamente a cristologia é bem semelhante. A pré-existência de Cristo e Seu papel na criação, que é um destaque principal na passagem cristológica em Colossenses 1.15-17, é ressaltada na passagem introdutória em Hebreus 1. Assim como Paulo vê Cristo como Aquele que ilumina o crente, assim também Hebreus O vê refletindo a glória de Deus (cf. 2 Co 4.4 e Hb 1.3).

Lado a lado com esta cristologia sublime, também achamos uma ênfase à humilhação de Cristo (Fp 2.7; Hb 2.14-17). Esta combinação notável de exaltação e condescendência demonstra que Paulo e nosso escritor chegaram ao mesmo modo de entender a cristologia. Nosso escritor não

(47) Cf. H. Windisch: *Com.*, págs. 128-9.

procura, assim como Paulo tampouco, explicar o paradoxo; mas não há dúvida de que, para ambos, o lado divino e humano da natureza de Cristo era uma convicção básica. Embora nossa carta exponha um aspecto da Pessoa e da obra de Cristo que não ocorre em Paulo, sua cristologia é essencialmente a mesma. Ligada com a auto-humilhação de Cristo há a idéia da Sua obediência (Rm 5.19; Fp 2.8; Hb 5.8), que para os dois escritores é contrastada com a desobediência doutros homens.

Embora Paulo não trate do assunto de Cristo como sumo sacerdote, retrata Sua obra na figura do sacrifício, e isto fornece uma ligação importante entre os dois autores (cf. 1 Co 5.7; Ef 5.2; Hb. 9.28). Visto que o sacrifício desempenha um papel tão importante em Hebreus, é importante notar que certamente não é uma idéia exclusiva: pelo contrário, era compartilhada pela igreja primitiva como uma maneira de explicar a morte de Cristo.

Outro aspecto comum entre Paulo e Hebreus é a importância ligada à nova aliança (cf. 2 Co 3.9ss.; Hb. 8.6ss.). Os dois demonstram que esta nova aliança é melhor que a antiga. Paulo fala do maior esplendor da nova, embora não negue que a antiga tinha um esplendor todo seu. Hebreus, no entanto, é um pouco mais franco ao declarar que a antiga é obsoleta (Hb 8.13). Não há diferença fundamental entre eles acerca da relevância de uma aliança mediada pelo próprio Cristo.

No seu catálogo dos heróis da fé, o escritor dá a primazia a Abraão. Já o mencionou anteriormente na Epístola com referência aos seus descendentes (2.16); com referência à promessa que Deus lhe deu (6.13); e com referência ao seu relacionamento com Melquisedeque (7.1-10). Uma alta estima semelhante por Abraão é achada nas Epístolas de Paulo (Rm 4.1ss.; 9.7; 11.1; 2 Co 11.22; Gl 3.6ss.; 4.22). Nesta conexão podemos notar que Hebreus às vezes cita passagens do Antigo Testamento que Paulo também cita, e.g., os dois citam Salmo 8 (Hb 2.6-9; 1 Co 15.27); Deuterônimo 32.35 (Hb 10.30; Rm 12.19); e Habacuque 2.4 (Hb 10.38; Rm 1.17; Gl 3.11).

As evidências supra bastam para demonstrar que a carta aos Hebreus, embora não tenha sido escrita por Paulo, pertence aos mesmos moldes teológicos. Não seria aceitável forçar uma cunha de separação entre eles, nem supor que Hebreus é um desenvolvimento posterior do paulinismo. É mais verdade dizer que, embora os dois sejam desenvolvimentos distintivos, não estão totalmente divorciados da corrente principal da opinião cristã primitiva.

INTRODUÇÃO

Outros paralelos no Novo Testamento

Resta apenas inquirir se há pontos de contato entre Hebreus e outros livros do Novo Testamento. Alguns têm visto paralelos com a literatura joanina, especialmente com a idéia de Jesus Cristo como o intercessor em prol do Seu povo.⁴⁸ A maioria concordaria que João 17 apresenta Jesus em semelhante papel, orando em prol do Seu povo de uma maneira que formaria muito bem um elo com a idéia de Jesus o Sumo Sacerdote intercedendo por Seu povo em Hebreus 7.25. Há força nesta comparação, que acrescenta mais peso ao argumento de que Hebreus tem ligações com as várias correntes da tradição cristã primitiva. Não pode ser afirmado com certeza que o autor de Hebreus conhecia o Evangelho segundo João, mas não está fora dos limites da possibilidade que tinha conhecimento de uma tradição que conservava pelo menos o fato, senão o conteúdo, da oração de Cristo em prol dos Seus discípulos. O tema intercessório ocorre também em 1 João 2.1-2, onde aparece a idéia de Cristo nosso Advogado.

À parte da literatura joanina, podemos notar, também, que há algumas semelhanças entre Hebreus e o discurso de Estêvão em Atos.⁴⁹ Estas têm levado algumas pessoas a concluir que Lucas foi o autor das duas obras. Não obstante, à parte das questões da autoria, é relevante que os dois ressaltam a chamada de Abraão e os dois atribuem importância a um templo não feito por mãos humanas. Há alguma concordância entre Hebreus e Atos 7 na abordagem à história vétero-testamentária e na avaliação dela.

À luz da discussão supra, pode haver pouca dúvida de que Hebreus não pode ser divorciada da corrente principal da literatura neotestamentária. Nada há para sugerir que os leitores gerais da literatura cristã primitiva teriam tido dificuldade com a intenção do argumento desta carta, nem podemos supor que não teriam visto relevância nele.

IX. A TEOLOGIA DA CARTA

Não há dificuldade em localizar os temas principais desta carta, mas não é fácil ver como todos se encaixam. Esta é a tarefa principal do teólogo. É baseada na suposição razoável de que o autor não misturou uma

(48) Cf. C. Spicq: *Com.* 1, págs. 109-138.

(49) W. Manson: *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1951), págs. 184-5.

massa de temas sem relacionamento entre si, suposição esta que é apoiada pela natureza ordeira da disposição literária. Fica claro que planejou cuidadosamente a sua obra. Sempre que digressões ocorrem na sequência do seu pensamento, não têm licença de interferir com o desenvolvimento principal do seu argumento. Procuraremos descobrir, em primeiro lugar, se há uma idéia-chave, que explicaria porque o destaque é dado a temas tais como o Filho, o sumo sacerdócio, o sistema sacrificial, e a nova aliança. O que lhes dá unidade?

Notamos imediatamente na introdução à Epístola (1.1-3) que o escritor está insistindo na *qualidade definitiva da revelação cristã*. Tudo quanto Deus tornou conhecido antes agora é substituído por Sua revelação através do Seu Filho. O fato de que o escritor imediatamente introduz a singularidade do Filho sugere que não tem certeza, de modo algum, de que seus leitores têm esta convicção. Mas não fica imediatamente aparente porque o Filho é introduzido a esta altura, e porque é somente em 2.9 que Ele é identificado como Jesus. Isto não pode ser por acidente, e a razão disto deve fornecer algum indício para a direção do seu pensamento. Não há dúvida que a posição de Jesus como Filho desempenha um papel principal na Epístola como um todo, mesmo naquelas partes que se concentram em Jesus como Sumo Sacerdote. Talvez possamos ver a introdução precoce de Jesus como Filho como uma indicação de que é através dEle que uma nova era nos tratos de Deus com os homens foi inaugurada. Tudo quanto acontecia na antiga aliança agora foi substituído por uma aliança melhor. São realmente as implicações desta nova aliança que formam o alvo principal da carta. Tornar-se-á aparente que o Filho é a figura-chave na inauguração da nova aliança, o melhor Mediador possível.

O caráter do Filho

Em primeiro lugar, exploraremos o caráter do Filho conforme Ele é demonstrado nesta carta. A apresentação de Cristo é indubitavelmente de uma natureza exaltada, conforme fica imediatamente aparente nos versículos iniciais, que não somente introduzem o Filho, como também fazem declarações extraordinárias acerca dEle. Podemos resumir a cristologia de modo conveniente sob três aspectos: a pré-existência, a humanidade, e a exaltação do Filho.

A *pré-existência do Filho* é enfaticamente afirmada pelo fato de que se diz que Ele é o agente através de quem todas as coisas foram criadas (1.2). Ele claramente existia antes da criação material. Antecedeu os períodos sucessivos da história do mundo (as eras). Esta cristologia exalta-

INTRODUÇÃO

da, portanto, é o ponto principal para o argumento da Epístola. O tema da pré-existência também é apoiado imediatamente pelo caráter do agente na criação — como sendo a glória e a imagem de Deus — e pelo fato de que Ele continua a sustentar todas as coisas pelo Seu poder. No curso desta Epístola há mais indícios que concordam com este conceito da pré-existência de Cristo. Na aplicação do Salmo 8 feita pelo escritor em 2.9 há a implicação de que Jesus foi levado a adotar uma posição — menor que os anjos — que não ocupava por natureza. Em 7.3 Melquisedeque é feito semelhante ao Filho de Deus, não vice-versa, que forçosamente significa que Cristo era anterior a Melquisedeque. É possível também que 10.5ss. dê testemunho do fato de que na encarnação um corpo foi preparado para o Filho.

Parece evidente que, quando o escritor fala em termos da pré-existência do Filho, está pensando no Filho como co-participante da natureza divina. Expressões tais como o *resplendor (apaugasma)* e a *expressão exata (charaktêr)* da natureza de Deus (1.3) bastam para demonstrar este fato. Além disto, o fato de que o Filho desempenha um papel na criação demonstra que desempenha a mesma função que noutras partes da Escritura é atribuída a Deus. Além disto, diz-se que a sustentação de todas as coisas é “pela palavra do seu poder,” que forma um paralelo com muitas referências ao poder de Javé no Antigo Testamento. Pode ser dito, na realidade, que o argumento inteiro da Epístola depende do fato de que o Filho tem uma posição sem igual em relação a Deus, que é o sustentáculo da Sua eficácia como Mediador e Intercessor. Demonstra a razão básica para a superioridade de Cristo como Sumo Sacerdote. Que o escritor não acaba de inventar esta idéia é visto no apoio vétero-testamentário que coleciona no capítulo 1, especialmente a passagem do Salmo 45.6, 7 que atribui em 1.8 a Cristo, embora as palavras sejam dirigidas a Deus.

Nossa consideração seguinte deve ser a *humanidade do Filho*. Esta decorre diretamente da necessidade da encarnação. Claramente, um Sumo Sacerdote que era divino não poderia representar a humanidade. Para ser um representante verdadeiro, o Filho deve tornar-Se homem. Este fato é compreendido em 2.17, onde o escritor demonstra que o Filho teve de ser feito semelhante aos Seus irmãos a fim de cumprir a função de um Sumo Sacerdote misericordioso e fiel. Se a pré-existência e a natureza divina do Filho são suposições básicas do escritor, assim também é a verdadeira humanidade. Não é sem relevância que o nome de Jesus, que leva consigo alusões à vida humana do Filho, ocorre nove vezes nesta carta. Na maioria das ocasiões em que ocorre fica no fim da cláusula, e, portanto, atrai ên-

fase adicional (cf. 2.9; 3.1; 6.20; 7.22; 10.19; 12.2; 24; 13.12, 20).

Algumas das referências mais claras à vida terrestre de Jesus, fora dos Evangelhos, ocorrem nesta Epístola. A agonia em Getsêmane parece ser diretamente aludida em 5.7ss., onde se mencionam o forte clamor e as lágrimas de Jesus. Os sofrimentos de Jesus são de importância vital para o argumento da Epístola e são mencionados várias vezes. Diz-se especificamente que estes sofrimentos ocorreram “nos dias da sua carne.” O ministério de Jesus é aludido em 2.3. A hostilidade que foi despertada contra Ele é mencionada em 12.3. Eventos tais como a cruz (12.2), a ressurreição (13.20) e a ascensão (1.3) são tomados por certo como sendo conhecimento básico.

Além disto, devemos notar aquilo que o escritor diz acerca das atitudes e das reações de Jesus. Por implicação, através de uma citação do Antigo Testamento (Is 8.17-18), diz-se que exerceu fé em Deus (2.13). Além disto, também é visto como um homem de oração (5.7) e como alguém que demonstrou piedoso temor (5.7).

Em seguida, deve ser enfrentada a questão de se o Filho de Deus ao tornar-Se homem veio a ser um homem caído, e a resposta segundo nosso autor deve, enfaticamente, ser negativa. Duas vezes afirma a impecabilidade de Jesus (4.15; 7.26), ao passo que ao mesmo tempo concorda que Jesus foi tentado em todos os aspectos como nós. Isto demonstra que não considera que a impecabilidade foi o resultado de não ter sido exposto às provações e tensões da vida, mas, sim, a evidência de uma conquista positiva do pecado.

Outro aspecto da humanidade de Jesus nesta carta é a ênfase dada à Sua perfeição. Embora o conceito do Seu aperfeiçoamento através do sofrimento (2.10) levante problemas, são diminuídos se é percebido que a idéia da perfeição consiste em completar um processo. O escritor não pode conceber a totalidade do plano da salvação ficando de pé se Jesus não tivesse sofrido, e vê este fato como parte do processo da consumação. Outra passagem que ressalta o mesmo pensamento é 5.8-9, onde o autor diz que embora Jesus fosse um Filho, aprendeu a obediência. Isto não significa que era relutante em obedecer, ou que houve um tempo em que não era obediente, mas afirma que a experiência de Jesus demonstrou que o Filho era obediente. Foi somente por causa disto que Se tornou a fonte da salvação eterna para todos quantos Lhe obedecem.

Há muitas passagens nesta carta que indicam a natureza representativa de Jesus Cristo, aspecto este que é importante para Ele ser um Sumo Sacerdote eficaz. Diz-se que Ele compartilhou da mesma natureza dos ho-

INTRODUÇÃO

mens a fim de derrotar aquele que mantém os homens na escravidão à morte (2.14). É pela mesma razão que se diz que convinha que Jesus Se encarnasse (2.10). A qualificação principal do sumo sacerdote era ser como seus irmãos (2.17). De nenhuma maneira mais clara o escritor poderia estabelecer sua lição acerca da necessidade da verdadeira humanidade de Jesus. Para ser um representante, tinha de experimentar o que o homem experimenta. Ninguém mais senão um homem verdadeiro poderia ter feito isto.

Precisamos passar de uma consideração da Sua humanidade ao tema da *exaltação de Jesus*. Em pontos estratégicos do argumento, a posição do Filho à destra da majestade nas alturas é mencionada. Encontramos o Filho exaltado primeiramente nos versículos de abertura como se o autor, antes de delongar-se sobre a humilhação envolvida na encarnação, quisesse que seus leitores soubessem acerca da posição exaltada do Filho. Além disto, o fato de que o Filho está assentado demonstra que Sua obra já está completa. O enfoque recai sobre Sua realização após a ressurreição. É o modo do escritor, não somente de referir-se à ascensão, como também de demonstrar as vantagens positivas da missão de Cristo. Estar assentado numa posição tão exaltada dá ao Filho a posição mais vantajosa para Sua obra de intercessão, embora a obra sumo-sacerdotal não seja realmente mencionada até uma etapa posterior. Antes de passar a discutir a nova aliança no capítulo 8, o escritor mais uma vez lembra aos leitores que nosso sumo sacerdote está assentado à destra de Deus (8.1). O mesmo se aplica a 12.2, imediatamente antes da passagem sobre a disciplina.

Além destas referências à entronização do Filho à destra de Deus, descobrimos várias descrições do Filho que pressupõem Sua glorificação. É descrito como herdeiro de todas as coisas (1.2), que não aponta simplesmente para a frente para uma herança futura, como também indica aquilo em que Ele já entrou. Há um sentido em que a plena realização, pelo Filho, da Sua herança ainda não foi cumprida até que Ele tenha colocado todos os Seus inimigos debaixo dos Seus pés. Mas diz-se que até mesmo os crentes herdam as promessas (6.12) e algum aspecto da realização presente não pode, no entanto, ser negado ao Herdeiro supremo de todas as coisas. Outro aspecto do Filho é a idéia do precursor, que entra na descrição de Jesus como Sumo Sacerdote em 6.20. Isto é de interesse especial para o escritor, porque está ocupado na carta inteira com a aproximação do homem a Deus, e serve bem seu propósito demonstrar que Jesus já entrou no santuário celestial. Cristo como precursor é imediatamente visto como superior aos sumos sacerdotes judaicos, mas esta superioridade é um tema que ocupa o escritor em várias seções da Epístola. Era claramente

de grande importância para ele demonstrar de modo preliminar as vantagens infinitas que Cristo tinha, por natureza, na Sua obra de Sumo sacerdote.

A superioridade do Filho sobre outros

Até este ponto, temos concentrado nossa atenção naquilo que a carta diz sobre a natureza do Filho. Agora passamos a notar as várias maneiras em que a superioridade do Filho é ilustrada. Em primeiro lugar ressalte-se a *superioridade do Filho aos anjos* (1.5-2.9). Talvez não fique evidente, à primeira vista, porque o escritor está interessado em estabelecer este fato. Pode ser suposto que os leitores tinham uma estima especialmente elevada pelos anjos, e que não tinham conseguido apreciar até que ponto nosso Sumo Sacerdote lhes é superior. Parece provável que muitos estavam argumentando que os anjos eram superiores a Jesus Cristo, e neste caso o problema deles não era que Jesus foi feito, por um pouco, menor que os anjos, mas que Ele sempre foi superior a eles. O fato de que esta comparação com os anjos fornece o impacto principal dos capítulos 1 e 2 demonstra a importância que o autor deu à comparação como um todo.

Mas depois passa a *superioridade do Filho a Moisés*. Fâ-lo em 3.1-6, onde, tendo comparado Moisés, o fiel que mesmo assim era apenas um servo, com Cristo como Filho, não tem hesitação em declarar a superioridade deste último. Enquanto desenvolve seu tema de Moisés para incluir as peregrinações dos israelitas no deserto, isto o leva a demonstrar que nosso líder é *superior a Josué*, que não tinha capacidade de dar descanso ao povo.

Este tema de superioridade é desenvolvido ainda mais ao demonstrar que nosso Sumo Sacerdote é *superior a Arão*. Isto será especialmente demonstrado em nossa seção seguinte sobre o Filho como Sumo Sacerdote. Não somente o escritor demonstra a superioridade de Jesus, por causa das insuficiências da linhagem arônica com seus sacrifícios constantemente repetidos e sua sucessão, sempre em mudança, de sacerdotes, como também porque pertencia à ordem superior de Melquisedeque. Na realidade, o tema de Melquisedeque é introduzido principalmente para demonstrar uma alternativa viável para a ordem do sacerdócio, que ao mesmo tempo seria superior. Para aqueles que reverenciam o sacerdócio arônico como o único meio legítimo de aproximação a Deus, a demonstração da superioridade de Cristo a Arão seria uma linha indispensável de argumento.

INTRODUÇÃO

O Filho como Sumo Sacerdote

Embora este tema seja de interesse primário ao escritor, não o introduz imediatamente. Na realidade, apresenta-o paulatinamente a fim de levar seu argumento para um clímax. É mencionado quase incidentalmente em 2.17 e 3.1, e depois não é aludido outra vez até 4.14. Mesmo então o tema é tocado brevemente a fim de introduzir o tema de Melquisedeque, para ser adiado mais uma vez pela digressão acerca da apostasia, que depois leva a uma volta do tema em 6.20. Este modo um pouco truncado de tratar do assunto não pode ser acidental e deve, portanto, ter o propósito de concentrar a atenção do leitor na sua suprema importância.

Nas referências iniciais, certos aspectos são ressaltados de passagem. O Sumo Sacerdote tinha de ser como seus irmãos (2.17); tinha de ser misericordioso e fiel (2.17); tinha de fazer expiação pelos pecados do povo (2.17); acima de tudo, tinha de saber simpatizar-se com o povo que representava (4.15). Na primeira passagem mais extensa em 5.1ss., a qualificação principal ressaltada é a de ser nomeado por Deus. O escritor não tem dúvida de que Jesus, o Filho, preenche todos os requisitos mencionados supra. O fato de que Jesus é visto, em razão destas qualidades, como sendo elegível para o cargo de Sumo Sacerdote leva para a discussão principal acerca de Melquisedeque, porque sejam quais forem as qualidades que possuía, a Jesus faltava uma qualificação essencial para a elegibilidade ao sacerdócio arônico: pertencia à tribo de Judá, não de Levi. Não havia maneira, portanto, de sustentar que Jesus era um Sumo Sacerdote do tipo levítico. Se haveria de ser um Sumo Sacerdote, teria de ser de um tipo diferente, e a inspiração do escritor leva-o a identificar essa nova ordem de sacerdócio com a de Melquisedeque. Provavelmente fora levado a esta idéia pela declaração explícita do Salmo 110.4, que depois o levou de volta para a referência original em Gênesis 14.17-20. Visto que sabemos que havia especulações acerca de Melquisedeque na literatura de Cunrã, não é impossível que os leitores talvez já tivessem sido preparados na questão de Melquisedeque, embora o autor levante questões e aplique a idéia de uma maneira totalmente nova.

Os aspectos específicos do sumo-sacerdócio de Melquisedeque que o autor ressalta podem ser resumidos de forma breve com os seguintes títulos. Em primeiro lugar: *é diferente do de Arão*. A diferença não reside simplesmente na sua superioridade. Nem se acha nas funções sacerdotais, porque pela sua definição a função do sacerdote é agir em prol de Deus diante dos homens e em prol dos homens diante de Deus. Tanto Arão quanto Melquisedeque fizeram assim. Mas onde Melquisedeque difere ra-

dicalmente de Arão é na ordem à qual pertence. A ordem de Melquisedeque forma uma classe separada. É diferente por basear-se numa qualidade diferente de vida (o poder de uma vida indestrutível, 7.15, 16).

Em segundo lugar, notamos que a ordem de Melquisedeque é *eterna*. Seu sacerdócio é “para sempre” e, portanto, não está sujeito às muitas limitações que afetavam os sacerdotes arônicos. Este elemento eterno é desenvolvido de modo estranho a partir do silêncio do relato de Gênesis em relação ao começo ou ao fim da vida de Melquisedeque. Mas o escritor está convicto de que a Escritura tem a intenção de apoiar esta qualidade permanente.

Em terceiro lugar, a ordem de Melquisedeque é *real*. Não somente o relato de Gênesis chama Melquisedeque de rei de Salém, como também acrescenta a interpretação “rei de paz.” A lição principal é que, diferentemente da ordem de Arão, existe outra que é real. Fornece-se, assim, outro aspecto que demonstra a superioridade desta última. Melquisedeque, de modo muito mais eficaz do que Arão, fornece um “tipo” para o sacerdócio real de Cristo.

Em quarto lugar, podemos notar que a ordem de Melquisedeque é *imutável*. Está em forte contraste com o pessoal que está sendo constantemente trocado na ordem de Arão. Disposições tinham de ser feitas para a continuidade de uma linhagem de sucessão, de modo que quando um sumo sacerdote morria, outro era levantado para tomar seu lugar. Semelhante mudança constante não era necessária na ordem de Melquisedeque.

Vê-se, em tantos aspectos, que a ordem de Melquisedeque é superior à de Arão que se pode até estranhar porque nenhum uso eficaz tinha sido feito da idéia nos séculos intervenientes entre Melquisedeque e Cristo. A razão deve ser que Melquisedeque somente recebe a atenção que lhe toca quando é visto o antítipo. Noutras palavras, Melquisedeque obtém sua relevância através de Cristo, e não vice-versa. Na realidade, diz-se que o próprio Melquisedeque é feito semelhante ao Filho de Deus.

A obra do Filho como Sumo Sacerdote

No pano de fundo de nosso Sumo Sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque, o escritor pensa no serviço que realiza e é especialmente influenciado pelo ritual seguido na ordem em Levítico sobre o Dia da Expiação. Este era o dia mais significativo para o sumo sacerdote arônico, porque era o dia em que ele, e somente ele, tinha licença de entrar no Santo dos Santos. Era-lhe necessário levar lá para dentro o sangue sacrificial como expiação a ser aspergido sete vezes sobre o propiciatório (Lv 16).

INTRODUÇÃO

Esta idéia sacrificial fornece uma ilustração notável do significado da morte sacrificial de Cristo.

O fato de que o escritor entre em pormenores ao descrever o Santo dos Santos (9.1ss.) demonstra que para ele, havia uma estreita conexão entre o ritual arônico e o sacrifício que Cristo fez de Si mesmo. O ritual levítico era considerado uma “figura e sombra” (8.5) do santuário celestial. O pensamento passa do tabernáculo terrestre para o celestial.

Mas não somente é diferente a localização da oferta, como também a própria oferta é de um tipo diferente. O Sumo Sacerdote, de modo totalmente sem precedentes, oferece a Si mesmo. Não preocupa o escritor o fato da analogia do Antigo Testamento ser rompida, porque o sacrifício que Cristo fez de Si mesmo é o clímax da sua exposição e imediatamente torna a obra sumo-sacerdotal de Cristo totalmente sem igual. Em 9.14 afirma que Cristo Se ofereceu pelo Espírito eterno, o que destaca este sacrifício como algo incomparável ao ser colocado lado a lado com o derramamento do sangue de animais indefesos. Demonstra, também, que o sangue de Cristo pode purificar a consciência, o que as ofertas levíticas não podiam fazer.

De suprema importância para o escritor é a eficácia da morte sacrificial de Cristo. Enfatiza várias vezes que foi de “uma vez por todas” (7. 27; 9.12, 26; 10.10). Nunca houve questão alguma de uma repetição. Seria totalmente inconcebível que semelhante oferta pudesse chegar a ser inadequada, nem seria inteligível a repetição de semelhante sacrifício (cf. 9.26). O escritor está convicto de que a qualidade sem igual do cristianismo achasse no ato central de Cristo ao dar-Se como oferta na cruz pelos pecados do Seu povo.

Boa parte da seção 8.1-10.18 é ocupada com a demonstração do sacrifício superior que Cristo ofereceu. Em nenhum outro lugar do Novo Testamento o aspecto sacrificial da obra de Cristo é ressaltado com tanto impacto. Qualquer doutrina da expiação que se baseia no Novo Testamento deve levar plenamente em conta o testemunho desta Epístola acerca do significado do sangue de Cristo. Há certos resultados do sacrifício que Cristo fez de Si mesmo que são ressaltados, os quais dizem respeito à aplicação da Sua obra.

Em primeiro lugar, notamos a *purificação pelos pecados*, que não somente aparece na introdução de 1.3, como também volta a ocorrer noutras ocasiões (cf. 9.23; 10.2-3). A remoção da culpa do pecado que é integral à idéia da expiação é um interesse especial desta Epístola. O escritor está confrontado com o fato de que a antiga ordem levítica não poderia remo-

ver os pecados (10.4), mas está convicto de que aquilo que falta na velha ordem tem ampla cobertura na nova, através de Cristo. O tema da purificação chega ao seu clímax em 10.22, onde os leitores são exortados a aproximar-se de Deus porque seus corações foram purificados da má consciência (cf. 9.14).

Em segundo lugar, descobrimos que o tema da *perfeição* é ressaltado. Diz-se que Cristo, “com uma única oferta aperfeiçoou para sempre quantos estão sendo santificados” (10.14). Este é outro aspecto da superioridade da oferta de Cristo, porque a lei não podia aperfeiçoar coisa alguma (7.19). Deve ser notado, no entanto, que este aspecto da obra de Cristo não dá apoio algum à teoria da perfeição impecável. O tema da perfeição em Hebreus forma um paralelo com a doutrina de Paulo da justificação, embora seja abordada de um ângulo diferente.

Em terceiro lugar, o conceito da *santificação* precisa de mais ênfase, porque ocorre não somente na passagem que acaba de ser citada (10.14) como também em 2.11; 10.10, 29; 13.12. A santificação e a purificação também estão estreitamente vinculadas entre si, mas a primeira está especificamente ocupada com a separação para um propósito santo, para a qual um processo de tornar-se santo é indispensável. É importante, no entanto, notar que nas referências mencionadas supra não é o indivíduo que santifica a si mesmo. Esta é a obra de Deus mediante Cristo. Esta ênfase dada à santificação demonstra que, embora o oferecimento de Cristo seja de uma vez por todas, Sua obra em prol dos homens não deixa de ser contínua, como também é Sua obra de intercessão (4.15; 7.25).

A inauguração da Nova Aliança, feita pelo Filho

Nenhum panorama da teologia de Hebreus, no entanto, por breve que seja, estaria completo sem alguma menção da Nova Aliança. Visto que no âmagdo do memorial à morte de Cristo na Ceia do Senhor, há referência à Nova Aliança, o ensino desta Epístola sobre o tema tem relevância especial. Embora o escritor declare que a antiga é obsoleta (8.13), há alguma continuidade entre a antiga e a Nova. A antiga, como a Nova, foi ordenada por Deus. Era a provisão de Deus para Seu povo. Imediatamente depois de mencionar o caráter obsoleto da Antiga Aliança, o escritor passa a falar com apreço evidente acerca da mobília do centro do culto segundo aquela aliança (9.1ss.).

Além disto, tanto a antiga aliança quanto a nova eram providências da graça de Deus para aqueles que não podiam fazer qualquer providência para si mesmos. Os que recebiam a Nova Aliança não tinham maiores

INTRODUÇÃO

reivindicações sobre Deus do que os que tinham recebido a antiga. A maior significância da Nova não dependia de um acordo entre Deus e um povo melhor. É superior somente por ter um Mediador melhor. É baseada numa remoção mais eficaz dos pecados.

A citação extensa de Jeremias 31:31-34 em Hebreus 8.8-12 chama a atenção ao caráter interior da Nova Aliança. Seus resultados, portanto, serão de uma alta ordem ética. Quando as leis de Deus estiverem escritas nos corações dos homens, serão desenvolvidas nas vidas dos homens. Este caráter interior, no entanto, demarca a Nova Aliança como sendo claramente superior à antiga.

O que, então, o escritor pensa da aplicação do seu debate bastante teológico acerca da natureza do Filho, do Sumo Sacerdote e do sistema sacrificial? Quando chega à conclusão desta parte da sua carta, faz uma exortação tríplice em 10.19-25, que demonstra que tem uma abordagem nitidamente prática. 10.22 menciona a *fé*, 10.23 se refere à *esperança*, e 10.24 ao *amor*. Estas três respostas resumem a reação do cristão a tudo quanto Cristo fez (cf. o tratamento de Paulo das mesmas três qualidades em 1 Co 13). Além destas exortações específicas, o escritor dedica um capítulo inteiro (11) a ilustrações de fé. Além disto, faz seus leitores entenderem que sua nova posição não os absolveria da necessidade da disciplina (12). Há, na realidade, um equilíbrio perfeito nesta Epístola entre a doutrina e a vida prática, o que a torna valiosa e relevante não somente para os leitores originais, como também para seus equivalentes modernos.

É dentro do contexto da nova aliança que as advertências contra a apostasia (2.1-4; 6.1-8; 10.29) têm relevância. Virar as costas contra uma aliança tão maravilhosa seria o equivalente de crucificar o Filho de Deus; importaria na rejeição total do cristianismo. Estas passagens não devem ser isoladas da Epístola como um todo. Visam advertir contra as graves consequências de rejeitar as graciosas providências de Deus.

O escritor faz muito caso do conceito de fé, e é importante comparar seu ensino sobre o assunto com outros escritores do Novo Testamento, especialmente com o apóstolo Paulo. A declaração em 11.1 de que a fé é a certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não vêem, demonstra que a idéia principal é uma estreita conexão entre a fé e a esperança. Este é, sem dúvida alguma, o aspecto mais distintivo dos heróis da fé alistados no capítulo 11. Estes grandes homens do passado olhavam para o futuro. Percebia-se que a base das suas proezas era confiar em Deus que transformaria suas aflições presentes em vitória final. Há, portanto, uma estreita conexão entre a piedade vétero-testamentária e a fé em

Deus. A fé fornecia a confiança em Deus que era tão necessária nos tempos de aflição de Israel. Enquanto o escritor contempla a história do passado, não é inconsciente da existência da descrença, conforme demonstra tão vividamente nos capítulos 3 e 4.

Precisamos, no entanto, inquirir de quais maneiras o escritor ressalta o aspecto especificamente cristão da fé. Claramente, Cristo fez uma diferença. Ele é descrito como o Autor da nossa fé, bem como seu Consumador (12.2). Os leitores são exortados a olhar para Ele. Esta qualidade cristocêntrica da fé é um desenvolvimento da confiança vétero-testamentária em Deus. As recompensas da fé, no entanto, devem ser compartilhadas igualmente pelos fiéis da antiguidade e pelos crentes cristãos do presente (cf. 11.40).

É digno de nota que há uma ausência do conceito paulino característico da fé como um compromisso pessoal com Cristo. Não se quer dizer com isto que este escritor propõe uma outra maneira de apropriar-se dos benefícios da salvação além da fé. Toma-a por certo, porém, ao invés de fazer uma exposição dela. Está preocupado com a compreensão daqueles que já se tornaram participantes do Espírito Santo (6.4). Deseja assegurar-se de que eles permaneçam firmes (cf. 3.6; 10.23).

Conclusão

Não podemos concluir melhor este breve esboço do ensino principal da Epístola senão por meio de chamar a atenção à oração magnífica com que a própria Epístola termina (13.20-21). Resume a estreita conexão entre os aspectos doutrinários e ético do tema inteiro. Menciona a natureza de Deus (o Deus da paz), a ressurreição de Cristo, a função de Cristo (Pastor), o sangue da aliança, e a aplicação prática (“para cumprirdes a sua vontade, operando em vós o que é agradável diante dele”). É tanto uma oração quanto uma declaração, numa só sentença.

ANÁLISE

I. A SUPERIORIDADE DA FÉ CRISTÃ (1.1-10.18)

- A. A REVELAÇÃO DE DEUS ATRAVÉS DO FILHO (1.1-4)**
- B. A SUPERIORIDADE DO FILHO AOS ANJOS (1.5-2.18)**
 - (i) Cristo é superior na Sua natureza (1.5-14)
 - (ii) Uma exortação contra o desvio (2.1-4)
 - (iii) A humilhação e a glória de Jesus (2.5-9)
 - (iv) Sua obra em prol dos homens (2.10-18)
- C. A SUPERIORIDADE DE JESUS A MOISÉS (3.1-19)**
 - (i) Moisés o servo e Jesus o Filho (3.1-6)
 - (ii) Enfoque sobre o fracasso do povo de Deus sob Moisés (3.7-19)
- D. A SUPERIORIDADE DE JESUS A JOSUÉ (4.1-13)**
 - (i) O descanso maior que Josué não podia obter (4.1-10)
 - (ii) A urgência em buscar o descanso (4.11-13)
- E. UM SUMO SACERDOTE SUPERIOR (4.14-9.14)**
 - (i) Nosso grande Sumo Sacerdote (4.14-16)
 - (ii) A comparação com Arão (5.1-10)
 - (iii) Um interlúdio desafiador (5.11-6.20)
 - (iv) A ordem de Melquisedeque (7.1-28)
 - (v) O ministro da Nova Aliança (8.1-13)
 - (vi) A glória maior da nova ordem (9.1-14)
- F. O MEDIADOR (9.15-10.18)**
 - (i) O significado da Sua morte (9.15-22)
 - (ii) Sua entrada num santuário celestial (9.23-28)
 - (iii) Seu oferecimento de Si mesmo em prol doutros (10.1-18)

II. EXORTAÇÕES (10.19-13.25)

- A. A POSIÇÃO PRESENTE DO CRENTE (10.19-39)**
 - (i) O novo e vivo caminho (10.19-25)**
 - (ii) Outra advertência (10.26-31)**
 - (iii) O valor da experiência passada (10.32-39)**
- B. A FÉ (11.1-40)**
 - (i) Sua natureza (11.1-3)**
 - (ii) Exemplos do passado (11.4-40)**
- C. A DISCIPLINA E SEUS BENEFÍCIOS (12.1-29)**
 - (i) A necessidade da disciplina (12.1-11)**
 - (ii) Evitando a inconsistência moral (12.12-17)**
 - (iii) Os benefícios da nova aliança (12.18-29)**
- D. CONSELHOS FINAIS (13.1-25)**
 - (i) Exortações que afetam a vida social (13.1-3)**
 - (ii) Exortações que afetam a vida particular (13.4-6)**
 - (iii) Exortações que afetam a vida religiosa (13.7-9)**
 - (iv) Acerca do novo altar do cristão (13.10-16)**
 - (v) Palavras finais (13.17-25)**

COMENTÁRIO

I. A SUPERIORIDADE DA FÉ CRISTÃ (1.1-10.18)

Os cristãos que tinham vindo de um passado judaico naturalmente comparariam sua fé recém-achada com a riqueza da sua herança tradicional judaica. Esta carta se propõe a demonstrar-lhes a maior riqueza da sua posição cristã. A cada etapa do argumento a nota tônica é que sua nova fé é melhor.

Embora a direção deste argumento teria valor especial para ex-judeus que se tornaram cristãos, o tema da superioridade da fé cristã teria relevância também para aqueles que foram convertidos de um passado pagão, tendo em vista o fato de que os crentes gentios bem como os crentes judeus aceitavam a autoridade das Escrituras do Antigo Testamento e precisariam de uma interpretação verídica das mesmas.

A. A REVELAÇÃO DE DEUS ATRAVÉS DO FILHO (1.1-4)

Nesta breve seção introdutória, a revelação de Deus através do Seu Filho é vista não somente como superior mas também como definitiva. Levado em conta que semelhante revelação conclusiva requer um meio muito especial, o escritor introduz seus leitores à natureza superior do Filho e também liga o que Ele é com o que Ele tem feito.

1. A carta começa com uma declaração de um fato, a saber: que Deus tem *falado*. Pelo menos o escritor não vê necessidade alguma de demonstrar este fato. Não comprova que Deus fala, afirma. Isto significa que a carta não tem relevância para aqueles que não aceitam que Deus falou ao homem? A resposta deve ser sim. A fé não somente na existência de Deus, bem como na comunicação de Deus, são tomadas por certas. É um dos princípios sobre os quais baseia-se a totalidade do argumento da carta. É inútil ler mais se Deus não faz revelação alguma aos homens.

A carta oferece, do outro lado, alguma ajuda em prol de uma melhor compreensão daquilo que Deus tem feito.

Outra suposição que o autor faz é que aquilo que aconteceu no passado tem aplicação ao presente. Semelhante suposição seria rejeitada por muitos pensadores contemporâneos. Há, realmente, no mundo secular uma reação contra o passado como se qualquer apelo às suas lições fosse inadmissível. Sempre há, porém, uma seção da sociedade que vive no futuro e está contra o presente e o passado — um tipo de atividade permanentemente contrária à situação em vigor. Mas os mais sábios reconhecem que alguma continuidade é inescapável. Este princípio é básico para o Novo Testamento, e em nenhum lugar é enfocado tão claramente quanto em Hebreus. Aquilo que prende a atenção do escritor é a variedade de maneiras segundo as quais Deus tem falado no passado. Não as alista, mas usa a expressão *muitas vezes, e de muitas maneiras*. Qualquer pessoa com conhecimento do Antigo Testamento imediatamente conseguiria preencher os pormenores — os modos diferentes (visões, revelações angelicais, palavras e eventos proféticos) e as ocasiões diferentes (espalhando-se, por todo o panorama da história do Antigo Testamento).

As revelações mais iluminadoras vinham através dos *profetas*. Estes eram homens levantados por Deus para desafiar seus próprios tempos. Seu emblema de ofício era a convicção inabalável de que falavam da parte de Deus. Sua capacidade de dizer: “Assim diz o Senhor,” dava às suas palavras uma autoridade sem igual. Eram maltratados (conforme Hb 11.33ss. demonstra) mas, mesmo assim, persistiam na sua mensagem. As suas histórias formam uma leitura heróica, mas aquilo que diziam era incompleto. O escritor de Hebreus sabia que era necessário um método melhor de comunicação, e reconhece que este veio em Jesus Cristo. Sendo assim, poderíamos querer saber porque o antigo não pode ser esquecido. Afinal das contas, aquilo que Jesus revela é melhor do que os profetas. Apesar disto, a continuidade é mantida. Aquilo que foi falado *outrora (palai)* preparou o caminho para a comunicação mais importante de todas (i.é., a revelação pelo Filho). Este é o tema real da carta inteira: o passado cedeu lugar a coisas melhores.¹ É por esta razão que o passado (as idéias religiosas do Antigo Testamento) sempre volta a aparecer no quadro pintado por esta Epístola, para então voltar a desvanecer-se à medida em que

(1) F. F. Bruce: *Comm.*, pág. 2, distingue nitidamente entre a evolução da idéia de Deus, que ele rejeita, e a idéia da revelação progressiva que vê demonstrada aqui.

idéias melhores o cumprem e o expandem. É fácil perceber porque o escritor começa desta maneira. Vê valor no passado (porque Deus falou através dele), mas também vê suas imperfeições. O que ele diz não pode deixar de lançar luz sobre a abordagem cristã no Antigo Testamento. Isto torna sua carta valiosa para hoje, e não somente para os tempos dele.

2. *Nestes últimos dias* pode ser entendido no sentido e *ao fim destes dias*, que aponta muito claramente para uma crise, uma nova revelação decisiva contrastada tanto com a variedade de modos quanto com a necessidade da repetição no passado. Uma revelação dada de uma vez por todas é claramente superior. Talvez o escritor estivesse pensando nos últimos dias como sendo os dias finais do período pré-cristão, de modo semelhante à divisão que os mestres judaicos faziam entre a era presente e a era do Messias. Segundo este ponto de vista, visto que os cristãos acreditavam que Jesus era o Messias, os “últimos dias” eram o fim da velha era. Mas tendo em vista a expressão correspondente “ao se cumprirem os tempos” em 9.26, é mais provável que “estes últimos dias” se refira à era cristã, que envolve uma nova era comparada com a antiga. Quando Deus falou aos homens pelo Filho, o propósito era marcar o fim de todos os métodos imperfeitos. A cortina finalmente descera sobre a era anterior, e a era final agora tinha raiado.

Quando, no texto grego, o escritor diz *um Filho* ao invés de *Seu Filho*, fá-lo para demonstrar o meio superior usado.² Certamente não está dizendo que Deus tinha mais de um Filho. Está subentendendo que o melhor dos profetas não pode ser comparado com um Filho como meio de revelação. Naturalmente, a idéia do Filho de Deus vindo aos homens é uma pedra de tropeço para muitos, mas o escritor não defende sua declaração. Não vê necessidade de fazer assim, a despeito do fato de que seus próprios contemporâneos não estariam mais acostumados à idéia do que nós. Os pagãos às vezes pensavam na prole dos deuses, mas esta é uma idéia muito diferente de Jesus como Filho de Deus. Nosso escritor deve ter tomado por certo que seus leitores reconheceriam esta fato sem questioná-lo. Mas não diz logo de início que está pensando em Jesus. Isso vem mais tarde, em 2.9

Há, naturalmente, um problema de linguagem aqui. Pode ser ques-

(2) A. Naimé, E. Riggenbach e C. Spicq todos concordam que a omissão do artigo deve ser intencional. Westcott, *Comm.*, pág. 7, tenta expressar a idéia assim: “Aquele que é Filho de Deus.”

tionado, no entanto, quão significativa é a idéia do pai-filho com referência a Deus, por mais valiosa que seja nos assuntos humanos. Mas na tentativa de colocar a verdade divina em linguagem humana, o melhor que se pode fazer é usar a aproximação humana mais à mão; enquanto isto for mantido em mente, esta linguagem fica cheia de sentido. A essência da revelação cristã é que Deus é melhor visto no Seu Filho. A analogia humana é imperfeita, naturalmente, porque nenhum pai humano é completamente refletido no seu filho. Mas Jesus Cristo demonstra perfeitamente tudo que possa ser sabido acerca do Pai. Não admira que nosso escritor está impressionado pela superioridade deste tipo de mensagem comparada com os meios usados no passado! Sabe que se os homens não podem aprender do Filho acerca de Deus, nenhuma quantidade de vozes ou ações proféticas os convenceria.

Antes de identificar o Filho como sendo Jesus Cristo, o autor dá uma descrição do Filho. É uma descrição profunda, porque nos conta acerca daquilo que Ele é, e não acerca da Sua aparência. O escritor quer que saibamos em primeiro lugar acerca do relacionamento entre o Filho e o mundo da natureza. É compreensível que ele comece aqui, porque o mundo da natureza é nosso meio-ambiente, nosso lar. Para muitos, esta verdade vai até tal ponto que se sentem presos neste meio-ambiente, e não podem conceber dalgum que seja mais poderoso. O conceito que este autor tem do mundo concorda com aquele que é visto em todas as partes do Novo Testamento. É um conceito que começa com Deus como Criador e passa a ver Jesus Cristo como estando estreitamente vinculado com Ele no ato da criação. Desta maneira, o universo impessoal imediatamente se torna pessoal. O escritor declara que Deus *constituiu* Seu Filho, que é um ato de iniciativa pessoal aqui (o aoristo grego *ethêken* deve ser considerado intemporal). A verdade importante nesta passagem é que tudo remonta a Deus.

Por que é dito que Deus constituiu o Filho *herdeiro de todas as coisas*? Significa que veio a ser aquilo que não era antes? Os elementos de tempo tendem a confundir. É melhor pensar na ordem criada conforme ela é, e depois ser lembrado de que ela pertence a Jesus Cristo.³ É acerca da realidade presente da nomeação que o autor se ocupa, e não acerca de quando foi feita. Na realidade, fica claro que o escritor quer que entenda-

(3) F. F. Bruce, *Comm.*, pág. 3, vê aqui uma alusão a Sl 2.8, salmo este que é citado no v. 5. "Todas as coisas" vai além do mundo e inclui o universo e o mundo do porvir.

mos que nunca houve um tempo em que o Filho não era o herdeiro. As duas idéias, a Filiação e a qualidade de Herdeiro, estão estreitamente vinculadas entre si. Nos negócios humanos, o filho mais velho é o herdeiro natural. Na analogia, um pensamento mais profundo é introduzido. O herdeiro também é o criador. Não está herdando aquilo com que não tem conexão. Herda aquilo que Ele mesmo criou. O escritor imediatamente nos mergulhou em pensamentos profundos acerca da origem do mundo. Mesmo assim, seu interesse por eles não é teórico mas, sim, prático, e nos faz lembrar dos ensinamentos de Jesus acerca de Deus e da criação. É Sua criação, Ele até mesmo nota quando um pardal cai. É consolador saber que o Filho tem o mesmo interesse pessoal no mundo em nosso redor. O que esta carta passa a dizer acerca de Jesus Cristo está claramente baseado num alto conceito dEle.

A declaração de que Deus *fez o universo* por meio do Filho é estonteante. Não se pode negar que Deus poderia ter feito o universo à parte do Seu Filho, mas o Novo Testamento esmera-se em demonstrar que Deus não agiu assim. Os cristãos estavam convictos que a mesma Pessoa que vivera entre os homens foi Aquele que criara os homens. Uma carta tal como Hebreus, escrita a partir desta convicção, não poderia deixar de apresentar um quadro mais do que humano de Jesus Cristo. É digno de nota que este escritor usa a palavra para “eras” (*aiōnes*) e não a palavra usual para mundos (*kosmoi*) quando fala acerca dos atos criadores de Deus. A razão é que a palavra para “eras” é mais compreensiva, e que inclui em si mesma os períodos de tempo através dos quais a ordem criada existe. Quanto mais a ciência descobre acerca do universo, tanto mais maravilhoso é o pensamento de que Cristo é o agente através de quem foi criado. Os racionalistas podem argumentar que as descobertas científicas tornam insustentável a cosmovisão do Novo Testamento, mas o cristão declara o inverso. Quanto maior for a compreensão do homem das maravilhas do universo, tanto maior a necessidade de uma compreensão adequada da sua origem. A crença num Criador pessoal não é menos crível à medida em que aumenta a penetração do homem no espaço.

3. Tendo já mergulhado seus leitores em pensamentos teológicos profundos, o escritor ainda vai mais fundo enquanto comenta sobre Cristo e Deus. Qual é o relacionamento entre eles? Como resposta, três coisas nos são ditas; a primeira pode ser resumida como o Filho e a glória de Deus. *Ele é o resplendor da glória de Deus*. Para compreender esta declaração, precisamos recaptar o fundo histórico do pensamento. A idéia é a da

radiância que irrompe de uma luz brilhante.⁴ É um quadro marcante, como o surgimento repentino de uma aurora gloriosa no levantar do sol. Os raios penetram em todos os reatinhos da escuridão para espatifá-la. Até mesmo este quadro explica de maneira pobre o sentido em que Jesus Cristo reflete a glória de Seu Pai, porque os raios de luz, por mais esplêndidos que sejam, são, afinal das contas, impessoais. Talvez alguns dos leitores tenham se lembrado de que no Livro da Sabedoria (7.26), judaico, a mesma palavra foi aplicada à sabedoria, considerada personificada. De qualquer maneira, nosso escritor quer que saibamos que a glória de Deus podia ser vista em Jesus Cristo.⁵ Uma idéia semelhante aparece em João 1.14, onde uma testemunha ocular declara ter visto a glória. Isto somente pode querer dizer que a totalidade do ministério de Jesus era evidência da glória de Deus. João chega mesmo a dizer isto acerca do primeiro milagre que Jesus operou (Jo 2.11). Era claramente uma convicção firme entre os cristãos primitivos de que, dalguma maneira, a glória de Deus era vista numa vida humana. A ocasião mais óbvia foi quando Jesus foi transfigurado, mas Sua missão inteira, inclusive Sua morte, era gloriosa para aqueles que vieram a crer nEle. Refletir a glória de Deus desta maneira pressupõe que o Filho compartilha da mesma essência do Pai, e não somente da Sua semelhança.

A segunda declaração acerca do Filho é que é a *expressão exata do seu Ser*. Isto vai consideravelmente além da primeira declaração, embora seja vinculada a ela. Isto ressalta especificamente o fato de que Aquele que reflete a glória de Deus compartilha da Sua natureza. A palavra usada aqui para “expressão exata” (*charaktēr*) é a palavra para um carimbo ou uma gravação. É altamente expressiva, porque um carimbo num selo de cera terá a mesma imagem que a gravura no selo. A ilustração não pode ser forçada longe demais, porque não deve ser suposto que o Filho é formalmente distinto do Pai como o carimbo é diferente da impressão que produz. Há, apesar disto, uma correspondência exata entre os dois. Esta declaração em si mesma contém uma verdade profunda, porque a semelhança exata tem relacionamento com a natureza de Deus (*hypostaseōs*). A

(4) A palavra grega *apaugasma* é usada por Filo ao descrever o Logos no seu relacionamento com Deus: *De Officio Mundi* (edição Loeb 136, págs. 114-5). Para uma discussão sobre esta palavra, cf. R. Williamson: *Philo and the Epistle to the Hebrews*, pág. 36.

(5) Sobre a concentração de idéias aqui, que expressa o tornar-se Visível do Invisível e o tornar-se Inteligível do Ininteligível, cf. Wickham, *Comm.*, pág. 4.

declaração não é sem importância para o pensador teológico, porque apóia a opinião de que Jesus era da mesma natureza de Deus. Se for assim, nenhuma diferença pode ser feita entre a natureza do Pai e a natureza do Filho. O escritor rapidamente mergulhou seus leitores na teologia profunda, mas não pára a fim de discuti-la. Toma por certo que seus leitores aceitarão sem questionar este conceito de Jesus Cristo.

A terceira declaração diz respeito ao papel presente do Filho na criação. É dito que *sustenta todas as coisas pela palavra do seu poder*. Duas perguntas surgem imediatamente. Em que sentido devemos compreender o sustentar, e de que maneira a palavra transmite poder? A palavra para “sustentando” (*pherōn*) tem o sentido de manter no alto ou sustentar, o que demonstra que Jesus Cristo é visto no centro da estabilidade constante do universo. Não há lugar aqui para a idéia do deísta acerca de Deus como relojoeiro que, tendo feito um relógio, deixa-o funcionar sozinho com seu próprio mecanismo. O conceito neotestamentário é que Deus como Criador e o Filho como agente na criação estão dinamicamente ativos na ordem criada. Mas como o Filho exerce o Seu poder?⁶ Deve ser notado que a palavra *seu* (*autou*) podia referir-se ao poder do Filho ou ao poder do Pai, mas isto faz pouca diferença à interpretação. A *palavra* relembra a palavra de ordem de Deus na criação (e.g. “Haja luz”) e a idéia em João 1.1-3 de que todas as coisas foram feitas pela Palavra (*Logos*), termo este [traduzido “Verbo”] que se refere ao próprio Jesus Cristo. Da mesma maneira que a Palavra criou, a Palavra sustenta. A estabilidade assombrosa da ordem criada é testemunha do “poder” por detrás dela.

Depois desta série de ditos grandiosos acerca de Jesus Cristo, o escritor dá um indício do tema predominante da sua carta. A *purificação dos pecados* é uma busca religiosa que já durou muitas eras. Sempre que há qualquer consciência do pecado, geralmente está presente um forte desejo de ser purificado dele. As várias tentativas humanas de obter semelhante purificação apresentam um amplo espectro de idéias, desde os mais desesperados esforços-próprios até à supressão de todos os esforços e até mesmo de todos os desejos. A maioria dos sistemas começa com o homem e depende da força da vontade dele mesmo. De má fama entre tais sistemas correntes nos tempos de Jesus era o dos fariseus que geralmente faziam das boas obras e do esforço-próprio a medida da devoção religiosa. A idéia de

(6) G. Zuntz: *The Text of the Epistles* (Londres, 1953), pág. 45, considera que a palavra poderosa refere-se ao Logos, embora a palavra grega empregada seja *rhēma*, não *logos*.

que os pecados poderiam ser purificados sem semelhante esforço lhes era estranha. Certamente, a idéia de que Jesus Cristo podia purificar os pecados era considerada incrível. Jesus viu-Se confrontado com este conceito quando perdoou o pecado de um homem, e Lhe foi dito que somente Deus podia perdoar os pecados. Mas nesta carta a idéia vai mais longe do que o perdão, porque a purificação envolve a limpeza, no sentido de tornar puro.

É estranho que o escritor desta carta não dê indício algum a esta altura acerca da maneira em que Jesus Cristo purificou os nossos pecados. Nada há para mostrar como ele lidou com o pecado, ainda que, à medida em que a carta prossegue, este fato fica sendo cada vez mais claro. Parece que a esta altura é suficiente para ele mencionar um ato completado (o tempo aoristo (*poiēsamenos*) exige assim⁷) para resumir o que o Filho fez em prol dos homens. A ligação entre a idéia de sustentar o universo com a de purificar os pecados é muito notável. A qualidade remota a inspiradora de temor de sustentar o universo é contrabalançada pela intimidade da purificação dos pecados. Com uma tela tão grande quanto o universo para pintar, é notável achar a mínima menção dos pecados. Mas é este último tema que dominará a carta inteira. Deve ser mantido em mente que o Antigo Testamento demonstra que providências foram feitas para a expiação mediante o sacrifício, e visto que esta carta é endereçada a "Hebreus" pressupõe-se, sem dúvida, que os leitores vinculariam a "purificação" com o Dia da Expição, quando, então, enfatizava-se que a purificação dos pecados do povo somente poderia ser feita mediante o sacrifício. O escritor demonstra mais tarde que o sangue de touros e de bodes não pode remover pecados (10.4). Por enquanto, contenta-se com o resumo o mais conciso possível.

Depois de tratar dos pecados, o Filho sobe ao trono. Mais uma vez, a ação é específica. Aconteceu *depois* do evento de purificar os pecados, o que sugere que a importância da entronização acha sua chave no ato da purificação.⁸ Mais uma vez, trata-se de um resumo brevíssimo. A mão

(7) A Vulgata Latina traduz este aoristo com um tempo presente. É claramente incorreto fazer assim, no entanto. Engana, porque parece apoiar o ponto de vista de que Cristo, na Sua presente posição à destra de Deus, continua a fazer expiação pelos pecados. A força do aoristo indica uma obra completa.

(8) Alguns vêem aqui um paralelo com idéias contemporâneas de entronização. O. Michel, *Comm.*, pág. 54, vê em Hb 1 uma seqüência semelhante de exaltação, apresentação e instalação. Compara com 1 Enoque 7.14-17; 3 Enoque 10.3; Test. Levi 5.2-7.

direita era tradicionalmente o lugar de honra. A idéia aqui é tirada da prática dos reis orientais de associar com eles mesmos o herdeiro no exercício do governo. Apesar disto, a idéia do Messias estar assentado à direita de Deus provém do Salmo 110.1. A associação deve ter estado na mente do autor, porque várias vezes cita este Salmo mais tarde na Epístola. Realmente, pode ser dito que este Salmo forma uma parte importante do pano de fundo da carta inteira. Evidentemente, o escritor tinha meditado sobre ele, porque é dele que desenvolve a idéia de uma ordem diferente de sacerdócio. Para o momento, no entanto, tem outras coisas em mente antes de chegar àquele assunto. O ato de sentar-se (*assentou-se, ekathisen*, aoristo) leva consigo um forte sentido de realização, porque a posição assentada é mais sugestiva de uma tarefa acabada do que uma posição em pé. Na realidade, esta ênfase no Cristo assentado, que é apoiada por outras evidências neotestamentárias, demonstra conclusivamente que a obra sacrificial está feita. Já não há necessidade alguma de semelhante sacrifício. A posição sentada também pode denotar uma posição de alta honra.⁹ Há apenas uma referência a Cristo em pé no céu: quando Estêvão viu o Filho do homem no céu, viu-O em pé à direita de Deus (At 7.56). Isto refere-se à Sua obra de intercessão, não à Sua obra de sacrifício. O pecado já foi tratado, mas o povo de Deus ainda precisa de um intercessor pra pleitear por ele — o que é outro tema desenvolvido posteriormente nesta carta.

Vale a pena notar que *a Majestade nas alturas* é uma maneira especialmente respeitosa de falar acerca de Deus. Reflete a reverência judaica para com o nome de Deus que levou os judeus devotos a evitar o seu uso e a colocar no lugar dele alguma frase de respeito. O escritor usa uma frase quase idêntica em 8.1. A presente declaração é apenas uma indicação da exposição mais completa que está para seguir. O escritor claramente tem um conceito majestoso de Deus.

4. Este versículo cumpre dois propósitos: conclui a declaração introdutória e prepara o cenário para a primeira seção principal. Tendo em vista tudo que já foi dito, a superioridade do Filho aos anjos não é surpresa alguma. Mas não fica tão claro por que a comparação é feita com anjos a esta altura. Pode ser que o escritor tinha meditado sobre as passagens do Antigo Testamento que passa a citar, com interesse especial pelo

(9) Cf. P. E. Hughes, *Comm.*, pág. 47.

Salmo 8 (citado no cap. 2) e no Salmo 110, porque os considerava messiânicos. Do outro lado, é possível que a idéia da superioridade de Cristo aos anjos lhe tenha ocorrido primeiro, e que as passagens relevantes tenham, então, surgido na sua mente. Esta última sugestão é provável, tendo em vista o grande interesse que os judeus tinham pelos anjos. É compreensível que, numa época em que os anjos eram tidos em alta estima, o escritor desejasse demonstrar que Deus agora falara através do Seu Filho de uma maneira muito mais eficaz do que através deles.

O homem moderno não tem tanta certeza acerca dos anjos, e a relevância desta passagem requer alguma discussão. Os anjos aparecem várias vezes nas histórias dos Evangelhos, e não se pode negar que os evangelistas consideravam estes seres sobrenaturais como seres reais. Na realidade, Jesus mesmo falou dos anjos da guarda dos filhos. Boa parte da crítica moderna dispensa os anjos ao chamá-los de seres mitológicos, i.é, algum tipo de personificação das mensagens de Deus. Se esta opinião fosse certa, haveria pouca relevância na discussão da superioridade do Filho aos anjos, a não ser para demonstrar a ineficácia dos seres mitológicos. Mas se há dimensões espirituais representadas por anjos que não podem ser consideradas no mesmo nível da experiência natural, fica sendo imediatamente relevante definir a posição do Filho nestas esferas espirituais. O homem de fé pode às vezes penetrar nas esferas que estão bloqueadas para muitos por causa da sua descrença. O “anjo” no Novo Testamento é invariavelmente um mensageiro de Deus e é este aspecto que é importante para o presente argumento do escritor.

Concentra-se primeiramente no *nome*, que outra vez é surpreendente. O ditado moderno: “O nome não importa” certamente não era aplicável então, porque os nomes eram mais do que um meio de distinguir as pessoas; eram o meio de dizer algo acerca daquelas pessoas. O nome descrevia a natureza. Mas qual é o nome que Ele *herdou*? Visto que Jesus já foi introduzido como o *Filho*, idéia esta que é o tema das citações do Antigo Testamento que se seguem, fica claro que o nome mais excelente é o de *Filho*, que subentende o relacionamento mais estreito e mais íntimo. Visto que para o mundo daqueles tempos o nome de “anjo” era tão altamente honrado como símbolo de mensageiro divino, é possível que alguns estivessem chamando Jesus Cristo pelo nome de “anjo” e fazendo-O não mais alto do que os seres espirituais que, segundo se acreditavam, influenciavam os negócios dos homens. A idéia dEle como Filho é muito mais sublime. Claramente, o cristianismo teria tido um caráter bem diferente se a posição de Jesus não tivesse sido mais alta do que a de um anjo. Os leitores podem

ter pertencido a um grupo semelhante àquele em Colossos que realmente estava adorando anjos (Cl 2.18), ou a um grupo que anteriormente estivera sob a influência de Cunrã, onde os anjos eram altamente respeitados. Era essencial para o evangelho cristão ser libertado deste tipo de abordagem. A excelência do nome dado a Jesus Cristo é achada também em Filipenses 2.9ss., onde é considerado um sinal de honra sublime.

B. A SUPERIORIDADE DO FILHO AOS ANJOS (1.5-2.18)

Os leitores judeus certamente devem ter tido alta estima pelos anjos e o escritor considera necessário demonstrar a superioridade de Cristo a estes mensageiros celestiais reverenciados. O caráter glorificado de Cristo pressupunha Sua superioridade aos anjos, mas um problema surgiria acerca da Sua humanidade. Nesta seção, o escritor leva seus leitores a reconhecer porque Jesus tinha de tornar-Se um homem verdadeiro a fim de ser eficaz como Sumo Sacerdote em prol dos homens, função esta que nenhum anjo poderia cumprir.

(i) Cristo é superior na Sua natureza (1.5-14)

5. Agora começa uma lista de citações do Antigo Testamento que se propõem a demonstrar a extensão da superioridade do Filho. O escritor não usa suas citações exatamente da mesma maneira como o contexto original. Por exemplo, toma palavras que originalmente se aplicavam a um rei israelita e aplica-as a Jesus Cristo. Considera que este modo de proceder é legítimo. Nisto não está sozinho, porque há outros exemplos entre os escritores do Novo Testamento. O Evangelho segundo Mateus contém vários. Mateus 2.5-6 e 22.44 são exemplos em que passagens do Antigo Testamento são citadas de modo messiânico. Alguns dos cumprimentos de Mateus, no entanto, são passagens que os judeus nunca consideraram como messiânicas (e.g. Mateus 2.15 que cita Oséias 11.1), mas que o Espírito levou os cristãos primitivos a reconhecer como tais. Fica claro que as Escrituras do Antigo Testamento possuíam considerável autoridade para a era do Novo Testamento, e, de fato, a totalidade desta carta aos Hebreus testifica disto. Deve ser notado, ainda, que o escritor introduz as citações neste capítulo com a fórmula simples: "Diz," que deve referir-se a Deus. As Escrituras para ele são a voz de Deus.

Para uma apreciação da abordagem cristã ao Antigo Testamento, é necessário ter em mente este conceito flexível do cumprimento da profecia. A idéia de um cumprimento imediato e de um outro cumprimento remoto é comum, e isto explica como uma predição que tinha relevância no passado poderia ter um cumprimento mais completo no futuro. Isto está em harmonia com a natureza de Deus que vê o tempo de um modo diferente do conceito que o homem tem dele. Para Ele, mil anos é apenas um dia, que não deve ser considerada uma correlação exata, conforme supõem alguns milenistas, mas, sim, como uma indicação de uma diferença essencial de cálculo.

A primeira passagem a ser citada é Salmo 2.7, salmo este que reflete uma situação de guerra e que provavelmente pertence à situação histórica descrita em 2 Samuel 7. Nosso escritor, no entanto, não está interessado no evento histórico, mas, sim, na propriedade das palavras para serem aplicadas ao Messias.¹⁰ No Salmo, as palavras: *Tu és meu Filho* aplicam-se a Davi, mas claramente somente têm uma aplicação imperfeita a ele. Os cristãos primitivos reconheciam as palavras como messiânicas. São citadas no discurso de Paulo em Antioquia da Pisídia (At 13.33). Os judeus no seu auditório teriam apreciado a força desta citação; acrescentava autoridade bíblica às declarações que Paulo estava fazendo. O que impressiona o escritor aos Hebreus é que, ao passo que as palavras de aplicam a Jesus Cristo, não podem aplicar-se a um anjo. Se Deus Se dirige ao Messias desta maneira, o Messias deve, portanto, ser superior aos anjos. Mas em que sentido se deve entender as palavras *eu hoje te gerei*? Na sua aplicação a Davi, podem referir-se ao aniversário da sua coroação. Ou, talvez a palavra “gerei” (*gegennēka*) deva ser entendida com referência à paternidade de Deus, sem indicar qualquer ponto específico de tempo. Quando é aplicada a Jesus Cristo como Messias, a mesma coisa se aplica. Pode referir-se à encarnação ou à ressurreição. De fato, é neste último sentido que é aplicada em Atos 13.33. Do outro lado, não fica claro que em Hebreus qualquer importância é atribuída ao elemento tempo. O escritor claramente está mais interessado em demonstrar a relevância da geração em termos da posição do Filho, ao invés de prendê-la a uma ocasião específica.¹¹

(10) Hering: *Comm.*, pág. 8, tem indicado que, a despeito da interpretação forçada do Antigo Testamento, os temas tratados na Epístola nada perdem do seu valor. Considera que a sagacidade do autor em selecionar textos apropriados da Bíblia é admirável.

(11) Bruce: *Comm.*, pág. 13, entende que “hoje” se refere à ocasião em que Jesus foi “revestido da Sua dignidade real como Filho de Deus.” Hughes: *Comm.*,

A segunda citação é uma passagem que era geralmente aceita como sendo uma referência ao Messias. Vem de 2 Samuel 7.14, de um oráculo dado a Davi. Há uma estreita ligação entre esta passagem e a anterior. A idéia contida nela captou a imaginação de muitos escritores do Antigo Testamento, conforme é visto na sua crença num Messias vindouro. O relacionamento entre Pai e Filho mais uma vez é a idéia-chave para nosso escritor, porque marca o Messias como estando separado do relacionamento Criador-criatura que há entre Deus e os anjos. Historicamente, pode-se dizer que as palavras acharam um cumprimento parcial em Salomão, o filho de Davi, que completou a edificação do primeiro templo. Mas o cumprimento perfeito não veio até o tempo do Filho maior de Davi. Tanto o reino quanto o templo precisavam de uma reinterpretação em termos espirituais, e era um dos temas principais de nosso escritor fazê-lo em referência ao tabernáculo que era o prenúncio do templo. Vale a pena notar que há alguma menção de um relacionamento pai-filho em Salmo 89.26-27, seguida por uma referência ao primogênito, uma combinação de idéias que também é achada nos versículos 5 e 6 deste capítulo. Já que nosso autor está profundamente instruído no Antigo Testamento, é provável que sua familiaridade com o Salmo 89 também tenha influenciado sua seleção das outras passagens do Antigo Testamento citadas aqui.

6. As palavras: *E, novamente, ao introduzir o Primogênito no mundo*, que introduzem a citação seguinte, também ecoam a passagem veterotestamentária mencionada supra (i.é, Sl 89.27). Ali, a palavra *primogênito* é usada (“Fá-lo-ei... meu primogênito”) para Davi. Fica claro que na mente do escritor o “Primogênito” (*prôtotokos*) do v. 6 é o *Filho* dos versículos anteriores. É sugestivo que o mesmo termo é usado a respeito de Jesus Cristo pelo apóstolo Paulo (Cl 1.15, 18; Rm 8.29), qualificado da seguinte maneira: primogênito de toda a criação, primogênito dentre os mortos, primogênito entre muitos irmãos. A expressão claramente fica revestida de profundo significado quando é aplicada a Cristo. Aqui o escritor não entra em detalhes sobre a superioridade de Cristo, conforme faz Paulo. Contenta-se, pelo contrário, em fazer declarações que produzirão uma impressão profunda de superioridade. A referência primária deve ser à encarnação, para chamar a atenção ao fato de que quando Jesus Cristo nasceu, a função dos anjos era adorar. Na opinião do escritor, a homenagem dos anjos é prova de que consideravam o Filho como superior. Seu signi-

págs. 54-55, indica que Agostinho considerava a geração como sendo eterna, e não temporal, mas Hughes pensa que a referência primária aqui é à ressurreição.

ficado fica bastante claro, mas um problema surge a respeito da citação.

A fórmula diz (*legei*), que introduz a citação, é familiar nesta Epístola. O sujeito é omitido, mas claramente trata-se de Deus. As citações das Escrituras não são simplesmente declarações formais do Antigo Testamento, mas, sim, o próprio Deus falando pessoalmente no texto. Isto dá uma indicação do conceito da inspiração das Escrituras sustentado pelo escritor. Pretende que seja compreendido que a citação que faz vem com autoridade, embora a citação exata: *E todos os anjos de Deus o adorem* não apareça na Bíblia hebraico. Em duas passagens da Septuaginta (Sl 97.7 e Dt 32.43) há uma estreita aproximação; esta última passagem inclui a conjunção “e” (*kai*) que está presente no original grego do nosso versículo, mas é omitida na maioria das traduções atuais. Deuteronomio faz parte do cântico de Moisés que olha para o futuro, para o triunfo do Senhor de Israel sobre Seus adversários.¹² Nosso escritor transfere o triunfo deste cântico para o Messias, a quem ele vê como o “Primogênito.” A mesma passagem do Antigo Testamento é citada por Paulo em Romanos 15.10 onde os gentios são conclamados a regozijar-se. Vale a pena notar que Paulo introduz sua citação de Deuteronomio 32.43 com a mesma fórmula (*legei*) que é usada em Hebreus, tanto mais significativa porque não é usual para o Apóstolo usar a fórmula sem declarar o sujeito. Outro paralelo interessante entre as duas passagens do Novo Testamento é o uso duplo de *novamente* (*palin*) [ARA reveza várias traduções] em citações sucessivas como se a intenção fosse ressaltar a estreita conexão entre elas. A prática de amontoar citações das Escrituras da maneira de Paulo e do escritor aos Hebreus tem seu paralelo na literatura judaica. Nas passagens sendo comparadas, Paulo acha uma palavra de ligação em “os gentios,” ao passo que Hebreus faz a mesma coisa com a idéia de *anjos*. A declaração de que os anjos são ordenados a adorar o Primogênito sugere que este é seu dever apropriado.

7. Tendo estabelecido a superioridade de Jesus Cristo sobre os anjos, que representam as mais exaltadas entre as criaturas de Deus, o escritor inculca sua lição com referências adicionais ao Antigo Testamento. A primeira é tirada de Salmo 104.4, mas não no sentido achado no texto hebraico

(12) Há uma tradição de que quando Adão foi criado, os anjos foram convidados a adorá-lo; recusaram-se a assim fazer até que Miguel deu o exemplo (cf. também *Life of Adam and Eve*, xiii-xiv). Cf. C. H. Dodd: *The Bible and the Greeks* (Londres, 1935), págs. 156-7, e W. D. Davies: *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres, 1945), pág. 42.

co, que não faz referência a anjos. O escritor claramente reconhece a autoridade do texto grego que interpretou o texto hebraico da mesma maneira que fizeram os escritores rabínicos. As palavras: *Aquele que a seus anjos faz ventos*, visam demonstrar um forte contraste entre os anjos e o Filho. Ao passo que se diz que o Filho foi gerado, diz-se que os anjos foram feitos. A distinção não é acidental. Os anjos, como criaturas, podem funcionar somente dentro dos limites para os quais foram criados, ou seja: para levar a efeito os desejos do seu Criador. Tanto os anjos (*angeloi*) quanto os servos (“ministros” – *leitourgoi*) têm uma função bem diferente da do Filho. A tarefa deles é servir. A tarefa do Filho é de exercer soberania (conforme demonstram os vv. 8 e 9).

É sugestivo que a descrição dos anjos é feita em termos do mundo natural. *Ventos* e *fogo* são melhor vistos como representantes de agências naturais poderosas, do que como ilustração de coisas que não tem substâncias. Há paralelos vétero-testamentários à idéia de agências sobrenaturais por detrás dos elementos da natureza (e.g. Sl 18.10; 35.5). Há alguma sugestão de poder irresistível na linguagem figurada usada, porque tanto o vento quanto o fogo podem ser irresistivelmente destruidores, ou, se devidamente captados, poderosamente construtivos. Mas o pensamento principal do escritor nesta Epístola é o reconhecimento pelos anjos de um poder maior do que eles mesmos, a saber: o próprio poder que os nomeou. Embora estes agentes espirituais sejam mais poderosos do que os homens, não deixam de ser ultrapassadas pelo poder do Filho. Se alguém pensar que por detrás desta idéia há um conceito antiquado do mundo como estando sujeito a influências pessoas invisíveis, ao invés da idéia moderna da causa e efeito, que não deixa lugar para a manipulação sobrenatural, deve ser lembrado que aqui o escritor não está fazendo um comentário científico sobre fenômenos naturais como “vento” e “fogo.” Seu propósito é inteiramente espiritual, uma demonstração da suprema importância do Filho sobre todas as criaturas. Ao mesmo tempo, o que ele diz não está em conflito com um conceito científico do mundo.

8-9. O contraste entre os anjos e o Filho é ressaltado de modo inconfundível na construção da frase grega (*men... de*). A citação que expõe a soberania do Filho vem do Salmo 45.6-7. O contexto original do Salmo era bem diferente, e se referia às bodas dalgum rei de Israel. Mesmo assim, era geralmente reconhecido que tinha um significado muito mais extenso, e, de fato, era considerado messiânico. É neste último sentido que é citado aqui. As palavras iniciais: *O teu trono, ó Deus, é para todo o sempre*, causam um problema, porque podem ser entendidas ou como um tratamento

direto ao Filho, e neste caso não se pode evitar a implicação de que o Filho está sendo descrito como Deus;¹³ ou, menos provavelmente, as palavras podem ser entendidas no sentido de “O trono do Teu Deus,” ou “Deus é Teu trono,” e neste caso a implicação de que o Filho é Deus é evitada. Se um contexto histórico for levado em mente, seria difícil imaginar um rei terrestre sendo diretamente tratado assim, a não ser num sentido restrito, e, portanto, é melhor considerar que a declaração acha seu único cumprimento verdadeiro em Cristo. Deve ser notado, no entanto, que a deificação do rei tem paralelos na literatura pagã (cf. também Jo 10.34-35). Mesmo assim, visto que no pensamento hebraico o ocupante do trono de Davi era considerado o representante de Deus, é neste sentido que se poderia dirigir-se ao rei chamando-o de Deus.¹⁴

As palavras seguintes: *Cetro de eqüidade é o cetro do seu reino*, focalizam-se no caráter da soberania do Filho. O Antigo Testamento freqüentemente enfatiza a idéia da justiça, não somente a justiça de Deus, como também a necessidade de justiça da parte do povo. O tema é especialmente relevante para o assunto principal desta Epístola. O Filho não dá Sua aquiescência a um padrão justo com má vontade. Forma o centro dos Seus afetos. Faz parte da Sua natureza — *Amaste a justiça*. Semelhante abordagem à justiça envolve uma rejeição específica do seu oposto: a *iniquidade (anomia)*. É típico do estilo poético hebraico declarar uma idéia seguida por uma negação do seu oposto. Os que amam não têm alternativa senão odiar a iniquidade, mas somente Jesus Cristo o Filho já cumpriu perfeitamente os dois objetivos.

A unção do Filho não deve ser considerada em conexão com os ritos da coroação, mas, sim, como simbolizando a alegria de ocasiões festivas, quando, então, era seguida a prática de ungir. Este fato explica uma forte sensação de alegria. A mesma idéia ocorre no Salmo 23.5, onde a unção é um sinal de favor. As palavras *como a nenhum dos teus companheiros* no Salmo original provavelmente se referem a outros reis e ressaltam a superioridade do rei a quem se dirige a palavra (cf. Sl 89.27).¹⁵ Pode, no entanto, ser menos formal e referir-se aos companheiros na festa.

(13) F. Rendall: *Comm.*, pág. 10, considera que *ho theos* pode ser considerado somente vocativo aqui.

(14) Para uma discussão mais completa, veja Leslie C. Allen: “Psalm 45:7-8 (6-7) in Old and New Testament Settings” em *Christ the Lord*, ed. Harold H. Rowdon (Leicester, 1982), págs. 220-242.

(15) Bruce: *Comm.*, pág. 21, vê uma referência aos “muitos filhos” de 2.10, e aos *metochoi* (os participantes de Cristo) em 3.14.

Seja como for, aqui serve o propósito de focalizar a atenção em um outro aspecto da superioridade do Filho. A transferência da idéia ao Filho não precisava de explicação alguma, visto que o título familiar "Cristo" (como o título correspondente "Messias") significa "O Ungido." Pedro fixou-se neste pensamento na sua exposição diante de Cornélio (At 10.38). Além disto, a idéia de ungir é importante numa Epístola cujo tema é o sumo-sacerdócio de Cristo, porque todos os sacerdotes da linhagem de Arão eram ungidos ao assumirem suas funções.

10-12. Os próximos três versículos criam um problema, porque a passagem citada de Salmo 102.25-27 não contém referência alguma ao Filho. Na Septuaginta, os vv. 1-22 são dirigidos a Deus, mas os vv. 23-28 consistem na resposta. O escritor entende que Deus está falando aqui. Na sua mente, era legítimo transferir ao Filho aquilo que se aplicava a Deus, visto que já chamou atenção ao caráter eterno do Seu trono. A passagem tem muitos aspectos interessantes que são aptos quando aplicados a Jesus Cristo. O escritor já falou do papel do Filho na criação, e, em vista disto, a passagem do Salmo 102 é apropriada. Ao aplicar esta passagem, o escritor chama a atenção a uma idéia profunda acerca do Filho, i. é, Sua imutabilidade. A terra e os céus parecem ser bastante substanciais, mas *eles perecerão*. Havia uma crença generalizada no mundo greco-romano de que o mundo, e mesmo o próprio universo, era indestrutível.¹⁶ O conceito cristão expressado aqui estaria em rigoroso contraste. Esta transitoriedade da criação material aparentemente imutável, serve para ressaltar o contraste com a estabilidade divina. Há um som majestoso nas palavras: *tu, porém, permaneces*. Esta declaração focaliza a atenção na estabilidade inabalável, que é ressaltada ainda mais pelo quadro impressionante de Deus enrolando os céus e a terra, agora esfarrapados como uma veste envelhecida, por não terem mais utilidade. Este vislumbre magnífico do salmista da consumação da presente era visa levar ao clímax: *tu, porém, és o mesmo*. Diante da desintegração em todos os outros lugares, o caráter imutável do Filho destaca-se em contraste inconfundível.

Os leitores cristãos não teriam dificuldade em aplicar ao Filho as palavras citadas, embora no Salmo se refiram ao Pai. Seria diferente para os leitores judeus visto não haver evidência alguma no sentido de que consideravam este Salmo totalmente messiânico. Apesar disto, a convicção do escritor de que Cristo é eterno é um aspecto essencial da sua abordagem teológica no decorrer desta Epístola. É uma das distinções mais dramá-

(16) Héring: *Comm.*, *ad loc.*

ticas entre a ordem de Melquisedeque e a ordem de Arão, que forma a chave à parte central do seu argumento.

13. Já foi notado que Salmo 110.1, que passa agora a ser citado, estava na mente do autor no começo da sua Epístola quando falou acerca do Filho assentando-Se à direita da Majestade no céu (v. 3). A idéia da entronização agora é repetida para ressaltar o contraste mais óbvio entre Jesus Cristo e a ordem mais alta de seres criados. Em nenhuma ocasião já foi concebido que os anjos ficam sentados, e, portanto, a entronização de Jesus imediatamente estabelece a Sua superioridade. Não somente é ressaltada a Sua soberania, como também Seu poder absoluto sobre Seus inimigos. Que esta idéia está destacada na mente do escritor fica claro no fato dele repetir a declaração no capítulo 10.12, 13. Tanto no capítulo 1 quanto no capítulo 10 a entronização e a vitória estão ligadas com a expiação que Jesus Cristo faz pelos pecados. Além disto, este tema é achado noutros lugares no Novo Testamento. Ocorre no sermão de Pedro no Pentecoste (At 2.34-35), onde mais uma vez é contrastado com a ação dos judeus ao crucificarem a Jesus. Apesar daquilo que os homens fazem, Deus nomeou Jesus tanto Senhor quanto Cristo. Foi esta declaração de Pedro, baseada neste mesmo Salmo, que resultou na notável convicção em massa entre o seu auditório. Aqueles que responderam no dia do Pentecoste teriam motivo de lembrar-se do uso válido que Pedro fez deste Salmo. Não somente eles, mas também Paulo ecoa a mesma idéia na sua carta a Corinto (1 Co 15.25) quando procura comprovar que Cristo deve ter a soberania absoluta, até mesmo sobre a própria morte. Uma reminiscência do uso do Salmo por Pedro pode ser notada na sua primeira Epístola (1 Pe 3.22). A idéia da supremacia de Deus sobre Seus inimigos também é achada no Salmo 8.6 que Paulo realmente cita em conjunção com o Salmo 110.1 em 1 Coríntios 15. Não há dúvida, portanto, que o Salmo 110 tem um lugar especial no pensamento deste autor, visto que volta a ocorrer várias vezes na sua exposição.

14. Há um contraste marcante entre o Filho entronizado e os anjos ministradores. A função destes últimos é essencialmente de serviço, e *todos eles (pantes)* inclui, de modo significativo, todas as categorias dos anjos. Até os mais nobres são *enviados para serviço*. Há um contraste aqui entre a posição temporária do Filho como Servo no Seu ministério (cf. Fp 2.7) e Seu descartar daquela posição depois de ter completado a Sua missão. Os anjos, por outro lado, estão dedicados ao serviço constante e nunca serão entronizados.

O escritor certamente não está querendo diminuir a função dos an-

jos, porque nota que seu serviço é *a favor dos que não de herdar a salvação*. Talvez pareça estranho que nenhuma definição da salvação seja dada, o que sugere que os leitores já sabiam o que significava. Nem sequer é definida como sendo salvação cristã, embora isto seja claramente tomado por certo. O ponto principal da carta toda aplica-se a explicar a salvação em termos de ofertas e aquilo que realizam. Ademais, o escritor ecoa o tema quase imediatamente na passagem seguinte. O que é importante no momento é observar que os mensageiros celestiais estão ocupados num ministério dirigido em direção à salvação dos homens. O enfoque do plano de Deus da salvação está sobre as pessoas, consideradas como herdeiras. A idéia de *herdar* está clara no grego (*kléronomein*). É familiar no pensamento do Novo Testamento, porque a salvação cristã é concebida como algo que vale a pena ser possuído. Os crentes são chamados herdeiros, até mesmo co-herdeiros com Cristo (cf. Rm 8.17). A idéia da *erança*, ademais, volta a ocorrer em Hebreus 3 e 4 (com a metáfora de um descanso), em Hebreus 9 (na linguagem figurada de um testamento) e em Hebreus 11 (em relação às promessas dadas à fé).

Pode ser declarado com justiça que neste primeiro capítulo de Hebreus encontram-se muitas das idéias dominantes que voltam a ocorrer na Epístola. Embora não sejam expressas num sentido formal, não deixam de ser uma introdução eficaz à discussão seguinte.

(ii) Uma exortação contra o desvio (2.1-4)

1-2. Embora ainda seja cedo, no decurso da discussão, para o escritor dar uma exortação específica, não deixa de ser uma característica dele incluir breves apartes. Um pormenor interessante é a expressão introdutória (*Por esta razão, dia touto*). Nenhuma interrupção é pretendida entre a discussão do capítulo 1 e o começo do capítulo 2. A conexão, no entanto, não fica imediatamente transparente. A ligação real parece ser a salvação que se torna o desafio crucial desta exortação (v. 3). Além disto, o papel desempenhado pelos anjos ao estabelecerem a dignidade da mensagem é outro elo. *A palavra falada por meio de anjos* relembra o que Paulo fala da lei em Gálatas 3.19: “foi promulgada por meio de anjos.” Nos dois casos a agência de anjos visava demonstrar que a mensagem de Deus é demasiadamente importante para ser desconsiderada — não provém dos homens. Na presente declaração, a dignidade da Lei¹⁷ é demonstrada pelo fa-

(17) Bruce: *Comm.*, págs. 28-29, demonstra que nesta carta a lei não é apresentada como a antítese da graça com relação à salvação. Chama-a de um esboço antecipatório da obra salvífica de Cristo.

to de que qualquer violação dela certamente será castigada. A palavra traduzida *castigo* (*misthapodosia*) é peculiar a Hebreus. Em 10.35 e 11.26 significa “galardão.” [“Retribuição” serviria como tradução geral da palavra]. O propósito do autor é despertar a consciência às graves consequências de negligenciar a mensagem de Deus. Não tem dúvida de que a retribuição, quando vier, será *justa*.

O desafio para os leitores prestarem atenção é expressado enfaticamente no v. 1. Tendo em vista a importância daquilo que foi ouvido, os leitores são conclamados a “prestar mais atenção” (*importa que nos apeguemos, com mais firmeza*), palavras estas que indicam uma observação cuidadosa daquilo que foi falado.¹⁸ Não é surpreendente que a exortação é seguida por uma advertência solene, a primeira de muitas nesta Epístola. Demonstra claramente que o escritor não tem intenção alguma de escrever um tratado puramente acadêmico, mas, sim, visa do começo ao fim enfatizar a relevância prática das considerações que faz. Está consciente de que está tratando de uma situação que poderia esvaziar o evangelho do seu significado essencial. Não está pensando em uma recusa deliberada de prestar atenção, mas, sim, de um desvio irresistível — literalmente ir à deriva como madeira flutuando num rio. Daí as palavras: *para que delas jamais nos desviemos* ou RSV: “a fim de não flutuarmos para longe.”

3. A pergunta crucial passa, então, a ser introduzida, e fornece um indício para a compreensão do propósito do autor. *Como escaparemos nós, se negligenciarmos tão grande salvação?* Evidentemente, havia um perigo sério de negligência da parte dos leitores, porque doutra forma este desafio não teria sido introduzido tão cedo. Qual, pois, era a natureza desta negligência? É definida somente por contraste. Dalguma maneira ou doutra, a grandeza da salvação estava sendo afetada. Realmente, é altamente provável que, na mente do escritor, os leitores corriam o perigo de virar as costas completamente contra o evangelho cristão. Se assim for, a grandeza da salvação somente aumenta a tragédia. O tipo de pergunta retórica feita aqui é típico desta Epístola. A resposta é tida por certa: não há nenhum *escape*. A idéia do escape ligado com a salvação expressa a salvação em termos de livramento, conceito que ocorre noutros lugares no Novo Testamento. Volta a ocorrer em Hebreus 2.14-15

(18) Westcott: *Comm.*, pág. 36, entende que o advérbio expressa um excesso absoluto mais do que relativo. Teria o sentido de “com a mais cuidadosa atenção” e não “com mais atenção.” A primeira interpretação é claramente mais enfática e ressalta mais eficazmente a distinção entre aquilo que Cristo oferece e aquilo que os leitores tinham conhecido anteriormente.

no sentido do livramento do poder do diabo. Em comum com outros escritos do Novo Testamento, Hebreus vê a vida não-cristã como uma vida de escravidão contínua.

Os pormenores dados para explicar como o escritor e seus associados chegaram a saber acerca da salvação fornecem informações valiosas acerca da experiência do escritor. O originador básico da mensagem é o Filho, descrito aqui como *o Senhor*, um título neotestamentário significante para Jesus Cristo que liga-O com o nome vétero-testamentário para Deus (*Kyrios*). Não há dúvida alguma aqui de que o próprio Jesus declarou primeiramente o significado da Sua própria missão. Sua mensagem, por ser pessoal e direta, era superior à mensagem transmitida por anjos. O escritor, porém, claramente não tinha sido pessoalmente um ouvinte do Senhor, o que o distingue dos doze apóstolos e, na realidade, de todos aqueles que acompanharam Jesus durante qualquer parte do Seu ministério. A mensagem aparentemente fora passada adiante por outros: *foi-nos depois confirmada pelos que a ouviram*. Segundo o modo mais natural de compreender esta declaração, eram sem dúvida os apóstolos, embora outras testemunhas fidedignas não fossem excluídas. Muitos estudiosos consideram estas palavras conclusivas contra a identidade de Paulo como o escritor, pela razão de que este não teria reconhecido que recebeu seu evangelho doutras pessoas. Além disto, pode ser argumentado que a primeira geração dos cristãos já passara, e que o escritor e seus associados dependem daquela geração anterior para sua compreensão do evangelho.

4. Houve confirmação divina da mensagem *por sinais, prodígios e vários milagres, e por distribuições do Espírito Santo*. Nos Evangelhos Sinóticos há muitos exemplos de “prodígios” e “milagres” acontecendo no ministério de Jesus, ao passo que o Evangelho segundo João descreve de modo distintivo os acontecimentos sobrenaturais como sendo “sinais.” Estas três palavras, portanto, apresentam uma descrição compreensiva dos milagres nos Evangelhos. O que é importante notar é que estes eventos sobrenaturais têm um valor específico como confirmação da mensagem. Não há sugestão de que os milagres comprovam os fatos básicos do evangelho, tal como o caráter de Jesus Cristo. Alguns apologistas têm baseado suas declarações acerca da divindade de Jesus na abundância dos milagres, mas isto é inadequado. Jesus ainda teria sido divino mesmo se não tivesse operado milagre algum. Até mesmo recusava-Se a dar sinais mediante pedido. Os homens deviam primeiramente crer nEle antes dos milagres se tornarem, em qualquer sentido, “sinais.” Mesmo assim, conforme João demonstra tão claramente no seu Evangelho, os sinais têm valor con-

firmatário, e indicam a glória de Jesus Cristo. É impossível cortar todos os milagres da mensagem, como alguns procuram fazer, porque a própria mensagem é uma comunicação sobrenatural do Deus para os homens. Além disto, os sinais e as maravilhas continuavam a ser operados durante a primeira era cristã à medida em que as primeiras testemunhas contavam a mensagem. O livro de Atos não pode ser desnudado dos seus milagres sem empobrecer a história do cristianismo primitivo. Se estes milagres não fossem mais do que mitos, o escritor aos Hebreus deve ter ficado grosseiramente enganado ao reconhecer neles o testemunho de Deus. O verbo traduzido *dando...* *Deus testemunho juntamente* (*synepimartyrountos*) deve referir-se a Deus testificando juntamente conosco. Realmente, o escritor não teria apelado aos milagres se tivesse havido qualquer possibilidade dos leitores sustentarem que nunca os viram nem ouviram dizer deles.¹⁹ Trata-os como assunto conhecido a todos.

As *distribuições do Espírito Santo* estão numa categoria algo diferente, embora estreitamente associada. O escritor está consciente de que as primeiras testemunhas não declararam a mensagem com sua própria força ou com sua própria engenhosidade. A palavra aqui usada não é aquela para “dons” (*charismata*) que se usa no Novo Testamento, mas, sim, a palavra mais geral para distribuição (*merismoi*). A ênfase, portanto, recai sobre quem distribui. Os dons do Espírito também são mencionados em Atos e especialmente por Paulo em 1 Coríntios, e eram uma característica destacada do cristianismo primitivo. Eram evidências da aprovação de Deus da proclamação do evangelho. Há uma indicação de diversidade (*distribuições*) e soberania (*segundo a sua vontade*). Nosso escritor tem um alto conceito da atividade do Espírito, e esta primeira menção dEle será seguida por várias outras declarações importantes (cf. 3.7; 6.4; 9.9, 14; 10.15, 29). A ênfase dada aos dons remove toda a justificativa para o orgulho humano entre os cristãos primitivos, visto que a distribuição não dependia das capacidades do homem, mas, sim, da vontade soberana do Espírito (cf. a declaração semelhante em 1 Co 12.11).

(iii) A humilhação e a glória de Jesus (2.5-9)

5. O escritor passa agora a lembrar seus leitores de que, apesar da posição de dignidade dos anjos, não é a eles que o mundo vindouro será sujeitado. Isto, também, visa ressaltar a superioridade do Filho, conforme demonstra a citação do Salmo 8.4-6. O pensamento-chave é que Deus su-

(19) Cf. Bruce: *Comm.*, págs. 30-31.

jeitou, i.é, Ele tomou a iniciativa. O sujeito da sentença não está presente no grego, mas claramente é transportado do v. 4, conforme demonstra a palavra inicial *Pois (gar)*; e deve, portanto, ser Deus. O significado de *o mundo que há de vir* é questão de debate. A expressão grega (*hē oikoumenē hē mellousa*) pode ser entendida de várias maneiras, como, por exemplo, (i) a vida do porvir, (ii) a nova ordem inaugurada por Jesus Cristo, i.é o cumprimento da “era vindoura” tão esperada, que agora veio no reino de Deus presente, ou (iii) o fim da era atual. Pode haver verdade em todas as três, mas a segunda parece estar mais claramente enfocada pelo contexto. Vale a pena notar que a palavra usada aqui para “mundo” não é *kosmos* (o mundo como sistema), mas, sim, o mundo dos habitantes (*oikoumenē*). O escritor está mais interessado no que é pessoal do que naquilo que é abstrato. Vê a salvação como uma realidade corpórea (cf. v. 10 “muitos filhos”).

6. A fórmula usada para introduzir a citação do Salmo 8 é surpreendente. *Alguém, em certo lugar, deu pleno testemunho* talvez sugira que o escritor não conseguir lembrar-se da referência, mas é possível que foi usada simplesmente porque a referência exata não era importante. Contra esta última opinião há o fato de que não é usada para introduzir as demais citações do Antigo Testamento no presente contexto, mas a favor dela há o fato de que Filo ocasionalmente usa uma fórmula semelhantemente vaga (*de Ebriate* 61). O que parece ficar claro é a grande importância atribuída às palavras da Escritura, independentemente do seu autor humano ou do seu contexto histórico. Não há dúvida que para o escritor as próprias palavras da Escritura são autorizadas.

O uso do Salmo 8 não deixa de ser interessante, no entanto, porque esta passagem nunca foi considerada como messiânica. O contexto original é o homem, não no seu estado comum, mas, sim, no seu estado ideal, indicado pelo uso do título “filho do homem.” Na ocasião da criação, o homem recebeu domínio sobre a terra, mas desde a queda tem faltado a autoridade para sujeitar. O Salmo é apenas perfeitamente cumprido, portanto, no Homem ideal, Jesus Cristo, sendo que somente Ele tem essa autoridade. O escritor vê um cumprimento deste Salmo de uma maneira que os judeus nunca previram. O mesmo Salmo é citado por Jesus (Mt 21.16) e Paulo (1 Co 15.27),²⁰ ambos de uma maneira que indica que seu cum-

(20) É bem possível que aqui haja uma referência à idéia de Cristo como o último Adão, que Paulo menciona em 1 Co 15, e à qual alude em Rm 5. Alguns a vêem também em Fp 2. Cf. C. K. Barrett: *From first Adam to last* (Londres, 1962)

primimento se acha no próprio Jesus.

Que é o homem? A pergunta que forma a base desta citação aqui é mais dramática quando é colocada no seu contexto original. O salmista pensa no homem contra o pano de fundo da glória da ordem criada de modo geral. O contraste é tão marcante que a situação do homem é vista na sua perspectiva verdadeira, como assunto de solicitude especial do Criador, mas, em certo sentido, eclipsada pela glória de Deus no universo. *O filho do homem* fica sendo, para o Jesus Cristo, posto que Ele usou o título tantas vezes a respeito de Si mesmo. Ademais, a única outra pessoa que já usou o título para Ele foi Estêvão (At 7.56). Esta identificação de Jesus como Filho do homem leva ao desenvolvimento da idéia na declaração seguinte. Nosso autor não está especificamente interessado em chamar Jesus por esse título, mas claramente reconhece quão apropriada é a referência a Ele no Salmo. É notável que, quando finalmente introduz um nome em 2.9, é o nome de Jesus que escolhe.

7. *Por um pouco, menor que os anjos* visa, no Salmo, ser uma marca da dignidade do homem. Indica a superioridade distintiva do homem sobre todos os outros seres criados a não ser aos anjos. Esta dignidade não está muito bem de acordo com a teoria evolucionária do desenvolvimento humano, porque o salmista vê que a dignidade do homem se deve diretamente à iniciativa de Deus. Não há sugestão alguma de um processo paulatino. Aquilo que interessa principalmente ao salmista e até mesmo ao escritor aos Hebreus é a condição atual do homem. Mas o coroar de glória e honra, e a sujeição de todas as coisas, são claramente vistos de modo ideal mais do que palpável. Foi concretamente realizado em um só homem — Jesus Cristo. Ele certamente foi coroado com glória, conforme Paulo indica em Filipenses 2.9ss., e a Ele todas as coisas devem ser sujeitadas, conforme demonstra Paulo em 1 Coríntios 15.27-28. O escritor reconhece aqui que o homem de modo geral não possui a autoridade sobre todas as coisas, de modo que, na seção seguinte, passa a concentrar sua atenção em Jesus.

8. As palavras *nada deixou fora do seu domínio* têm significado somente se forem aplicadas ao Filho do homem, o cumprimento perfeito do Salmo 8. Uma vez que Hebreus já disse que o Filho sustenta to-

e R. Scroggs: *The Last Adam* (Oxford, 1966) para uma discussão geral do tema de Adão, mas nenhuma destas obras menciona a passagem em Hebreus. O sl 8 contribuiu a este ponto de vista conforme fica claro na citação que Paulo fez do Salmo em 1 Co 15.27.

das as coisas pela palavra do Seu poder (1.2-3), não é de se maravilhar que todas as coisas estão sob Seu controle. Quanto a isto, Jesus tem superioridade sobre os anjos. Na Sua encarnação, porém, não parecia assim, pensamento este que é ressaltado pelas palavras: *ainda não vemos todas as coisas a ele sujeitas*. Esta sujeição é considerada ainda futura, mas o escritor não tem dúvidas a respeito do seu cumprimento ulterior. Alguns consideram que a sujeição é “ao homem” e não “a Cristo”, mas já que a primeira sujeição somente pode ser realizada através da segunda, faz pouca diferença ao significado.²¹

9. Agora chegamos à altura de Jesus ser chamado pelo nome, e é significativo que o nome escolhido é Seu nome humano. Depois dos conceitos exaltados na primeira seção, o escritor demonstra que Ele é uma Pessoa estreitamente identificada com o homem. Há uma mistura curiosa de ver e de não ver nesta Epístola. O escritor reconhece algumas coisas que não são vistas (cf. 2.8; 11.1-2). Apresenta uma base firme para a fé presente, naquilo que agora pode ser visto, daí a importância das palavras: *vemos, todavia... Jesus*. Além disto, a fim de não deixar dúvida alguma acerca do caráter da pessoa vista, combina duas idéias que parecem inicialmente ser opostas: *o sofrimento da morte e coroado de glória e de honra*. A idéia específica do sofrimento de Jesus entra na Epístola aqui pela primeira vez, embora seja indiretamente subentendida na referência à purificação dos pecados em 1.3. O sofrimento será um tema dominante na carta. De fato, a presente combinação de sofrimento e glória fornece a chave à compreensão do escritor quanto à fé cristã. O sofrimento da morte é um problema importante para todos os homens, mas é um problema muito especial para o Filho de Deus a não ser que alguma explicação dele possa ser dada. O próprio sofrimento pertence a uma categoria um pouco menos exaltada do que a dos anjos, daí a declaração aplicada a Jesus, *que, por um pouco, tendo sido feito menor que os anjos...* (que também pode ser traduzida “que, tendo sido feito um pouco menor que os anjos”). Esta presente seção da carta é complementar à primeira seção. A glória e a honra outorgadas a Jesus são o resultado direto do sofrimento. A combinação entre as duas idéias, que é estranha ao pensamento natural, é, mesmo assim, central no Novo Testamento. Não é somente o próprio Jesus que conquista a glória através do sofrimento, mas também todos os Seus seguidores (cf. Rm 6.8ss.; 2 Tm 2.11-12). O problema da paixão de Jesus

(21) Conforme observa Westcott: “Em ‘o Filho do homem’ (Jesus), pois, há a certeza de que a soberania do homem será ganha.”

fica transformado em caminho para a glória, uma vez que é reconhecido que o Deus que outorga a glória é Aquele que permite o sofrimento.

O resultado do sacrifício e da glorificação de Jesus é declarado assim: *para que, pela graça de Deus, provasse a morte por todo homem*. Posto que provar a morte é sinônimo de padecer a morte, esta declaração constitui-se em enigma para o intérprete, e muitas sugestões têm sido feitas. A questão é complicada por um texto alternativo: *chōris* (à parte de Deus) ao invés de *chariti* (pela graça de Deus), que é passível de várias interpretações.²² Aceitando “graça” como o texto melhor atestado, a ênfase no provar da morte deve cair sobre seu resultado, ou seja: “por todo homem.” É importante notar que a morte de Jesus está relacionada como homem, não somente coletivamente, como também individualmente. Embora o grego pudesse ser compreendido como sendo uma referência a “tudo,” ou “todas as coisas,” o pensamento principal na presente passagem é tão claramente pessoal que “todo homem” é o significado mais provável.

Se o texto alternativo for considerado, introduziria uma declaração estranha, porque então seria dito que a morte foi provada “à parte de Deus.” Isto presumivelmente significaria que Jesus morreu à parte da Sua divindade (o sentido em que os nestorianos o entendiam), ou que a referência dizia respeito a Deus abandonando-O no sentido do Seu grito de desolação na cruz (Mt 27.46), ou que somente Deus estava isento dos resultados da morte de Jesus (cf. 1 Co 15.27). Mesmo se o próprio texto fosse melhor atestado, as possíveis explicações estão menos em harmonia com o contexto do que o texto “pela graça de Deus,” que explica a provisão feita em prol de Jesus enquanto Ele provava a morte.

(iv) Sua obra em prol dos homens (2.10-18)

10. Há uma conexão direta entre a declaração que acaba de ser feita e as palavras que a seguem, i.é: *Porque convinha*. Talvez não pareça óbvio de início porque a morte de Jesus convinha. Realmente, isto sempre tem apresentado um problema aos teólogos que se esforçaram para explicar a conveniência dos sofrimentos de Jesus. Deve ser lembrado que para

(22) Héring, pág. 17, prefere o texto “à parte de,” embora não seja apoiado por muitos MSS, porque é o texto mais difícil. Mas o texto alternativo tem tão mais apoio que deve ficar. A variante surgiu, sem dúvida, por causa do problema de pensar na graça como um instrumento da morte. R. V. G. Tasker: *NTS* 1 (1954-5), pág. 184, considera este último texto como uma correção baseada em 1 Co 15.27. Cf. também J. C. O'Neill: “Hebrews 11.9,” *JTS* 17 (1966), págs. 79-82, que o entende no sentido de “longe de Deus” num sentido espacial.

os judeus a idéia de um Messias sofredor era repugnante, e a declaração cristã de que deve ser vista neste prisma. Além disto, do ponto de vista do homem, com seu senso de necessidade, era altamente conveniente que a graça de Deus fosse estendida na sua direção, seja qual for a razão para o método empregado. Alguns talvez sintam que julgar o que convém é um assunto por demais subjetivo, mas não é assim com Deus, que nunca pode fazer alguma coisa indigna ou inapropriada. Seja qual for a razão da cruz, não há dúvida de que ela revela fortemente a natureza de Deus. É neste sentido que convinha.

A expressão *aquele, por cuja causa e por quem todas as coisas existem* poderia referir-se ou a Deus Pai ou a Jesus, mas tendo em vista a declaração de que o agente da criação aperfeiçoou a Jesus, o Autor (*archêgos*), a primeira interpretação deve ser a correta. A mesma expressão é aplicada a Deus em Romanos 11.36. A idéia da posição exaltada de Jesus (como no capítulo 1) acrescenta relevância enorme aos Seus sofrimentos (como aqui), como se a totalidade da ordem criada fosse projetada conforme o princípio de que a glória pode ser obtida através do sofrimento. É importante, outrossim, notar que a atividade criadora de Deus é estendida da criação material para o âmbito espiritual e pessoal (*conduzindo muitos filhos à glória*).²³ A seqüência do pensamento expressa as multiplicações da glória. Não somente o Filho foi coroado de glória, como também Sua glória é compartilhada com aqueles a quem salva. A expressão aqui é sugestiva, porque é visto que o propósito dos sofrimentos de Jesus é vicário, ou seja: atinge seu clímax no seu efeito sobre outras pessoas.

A idéia de Jesus como o *Autor da salvação* é outra figura de linguagem sugestiva, porque a palavra (lit. “pioneiro”) significa aquele que vai à frente e mostra o caminho. A implicação é que se Jesus não tivesse marcado o caminho, não teria havia salvação alguma. O pioneiro, neste sentido, é mais do que um exemplo para os outros seguirem. Sua missão é fornecer a base sobre a qual a salvação pode ser oferecida a outros. A palavra *archêgos* (“pioneiro,” ARA “Autor”) ocorre outra vez em Hebreus 12.2, onde, como aqui, é ligada com a idéia da perfeição. Fica claro que este conceito era importante na mente do escritor. Ocorre também em Atos 3.15; 5.31, nas duas ocasiões como uma descrição de Jesus. Neste último

(23) Surge um problema, no entanto, acerca do tempo da palavra “conduzindo” (*agagonta*, um particípio aoristo). O aoristo parece ser usado com o sentido de um tempo presente, expressando uma ação simultânea.

caso é declarado que Deus exaltara Jesus a esta posição ["Príncipe" em ARA]. O título "pioneiro" é, portanto, um título de honra. É significativa, ainda, que em Atos 5.31 é ligado com o título de "Salvador," uma combinação de idéias que tem estreito paralelo aqui. A idéia da perfeição destaca-se nesta Epístola, mas seu significado quando é aplicada a Cristo é diferente de quando é aplicada aos crentes. No caso dEle, Ele já era perfeito. Alguns intérpretes alegam que Deus levou Seu Filho a uma perfeição que não tinha anteriormente.²⁴ Mas isto parece subentender graus de perfeição, conceito este que levanta dificuldades consideráveis ao ser aplicado a Jesus Cristo. O significado é mais "levar a um estado completo," no sentido de que o sofrimento era necessário antes de Jesus ser o pioneiro completo da salvação, ou o Sumo Sacerdote perfeito.²⁵ Não precisava do sofrimento para Sua própria salvação, mas era indispensável para os outros serem salvos. Sem quaisquer explicações teóricas, o escritor pressupõe, em comum com todos os escritores do Novo Testamento, que os sofrimentos de Cristo e a salvação dos homens estão inextricavelmente vinculados entre si.

11. Outro tema que volta a ocorrer nesta Epístola é o da santificação, que aqui é apresentado pela primeira vez (cf. 9.13; 10.10, 14, 29; 13.12). É importante estabelecer o significado exato da idéia. O uso comum do termo "santificar" é tornar santo, mas isto não pode aplicar-se a Jesus Cristo. Nem é este significado o sentido original da palavra, porque é usada no Antigo Testamento com referência tanto às ofertas levíticas quanto ao povo ao qual as ofertas eram aplicadas. Naquele caso, "santificar" significava colocar de lado para um propósito sagrado, sentido este que certamente é mais aplicável a Jesus Cristo. *O que santifica*, aqui, é o Autor da salvação, que mesmo assim santificou aos outros, leva-os para uma experiência através da qual Ele mesmo passou. Está separando-os para a salvação. Aqui o enfoque da atenção não recai, porém, no ato da santificação, mas, sim, na *origem* comum do que santifica e dos santificados, i.é, o próprio Deus. Desta maneira, vê-se que a obra de Cristo é efetuada, tanto na sua conclusão quanto na sua aplicação, pelo próprio Deus. Além disto, enviar o Filho numa missão de sofrimento surgiu da mesma

(24) Cf. Héring: *Comm.*, pág. 18.

(25) Para a idéia da perfeição nesta Epístola, cf. A. Wikgren: "Patterns of Perfection in the Epistle to the Hebrews," NTS 6 (1959-60), págs. 159ss. Cf. também P. J. du Plessis: *TELEIOS: The Idea of Perfection in the New Testament* (Kampen, 1959), e C. Spicq: *Comm.*, 1, págs. 64ss., que demonstra detalhadamente paralelos entre Hebreus e Filo no uso de um termo tal como *teleios*.

origem — do amor de Deus para com a humanidade e do Seu desejo de fornecer um meio eficaz de salvação.

A estreita conexão entre o santificador e os santificados é vista, ainda mais, no fato de que aquele *não se envergonha* destes. De fato, os santificados são considerados como *irmãos*. Isto segue a idéia semelhante em Romanos 8.29 (cf. também Jo 20.17), e o pensamento adicional de que os crentes são co-herdeiros com Cristo (Rm 8.17). Pode-se perguntar por que a idéia de envergonhar-se é introduzida para então ser rejeitada. Uma rejeição semelhante da vergonha é achada em Hebreus 11.16, onde Deus não Se envergonha de ser chamado o Deus dos patriarcas que morreram na fé. Como contraste, podemos notar que Jesus disse que o Filho do homem Se envergonharia daqueles que se envergonhassem dEle (Mc 8.38). Aqueles que se identificam com Jesus compartilharão da Sua glória. Longe de Se envergonhar deles, Ele Se deleitará em considerá-los Seus “irmãos.” Não poderia haver maior contraste entre o destino dos crentes e dos descrentes. A vergonha e a glória são mutuamente exclusivas.

12. Seguem-se três citações, sendo que todas elas visam demonstrar o estreito relacionamento entre Cristo e Seu povo. A primeira vem do Salmo 22, que os cristãos primitivos reconheciam como um salmo messiânico. Sua aplicação mais poderosa era a citação das suas palavras iniciais por Jesus na cruz. O clamor de abandono estava perfeitamente adaptado à situação patética do Justo que morria pelos injustos. Mas a parte do Salmo citada aqui é a declaração inicial da conclusão mais triunfante (v. 22). A despeito dos sofrimentos da primeira parte, o salmista agora irrompe numa asseveração confiante: *A meus irmãos declararei o teu nome*. O paralelo com Cristo é imediatamente aparente. Ele, também, foi identificado com Seus irmãos além de passar pelo sofrimento em prol deles. Os cristãos não deixaram de perceber quão notavelmente apropriado era este Salmo ao ser aplicado a Jesus Cristo. Que um Salmo que começa com um clamor de desolação termine com um cântico de louvor é relevante para o propósito do presente escritor, porque vê o sofrimento à luz da glória final. As palavras *no meio da congregação* são significantes porque a Septuaginta, que aqui é citada, usa a palavra *ekklēsia* (“igreja”) para descrever a companhia dos irmãos.

13. A segunda citação pode ter sido tirada de Isaías 8.17 ou 2 Samuel 22.3, mas de qualquer forma um “eu” (egō) enfático é acrescentado. Claramente, quando é aplicada a Cristo, a ênfase pessoal tem um significado diferente dos contextos originais. É, na realidade, uma declara-

ção notável nos lábios do Messias — *eu*, até mesmo *eu*, o Messias, *po-rei nele a minha confiança*. Neste aspecto, o Messias coloca-Se em pé de igualdade com Seus irmãos, o que prepara o caminho para a declaração posterior no v. 14 de que compartilha da natureza deles. Esta atitude de confiança é vista amplamente na vida de Jesus e fica especialmente em evidência no Evangelho segundo João, onde todas as facetas dos Seus movimentos e pensamentos são reconhecidas como estando de acordo com a vontade de Deus.

Parece certo que o escritor tinha em mente a passagem de Isaías nesta segunda citação, porque a segue com outra citação da mesma passagem (Is 8.18). O propósito da terceira declaração: *Eis aqui estou eu, e os filhos que Deus me deu*, não fica óbvio à primeira vista, porque as palavras originalmente se referiam aos filhos do próprio profeta. Isaías se via ligado com seus filhos no serviço de Deus, porque reconhecia que os filhos eram “sinais” dados por Deus. Esta identificação do profeta com seus filhos como sinais tem seu paralelo no pensamento do escritor com a estreita ligação entre Cristo e Seu povo, que leva de modo natural para a importante seção seguinte.

14. O escritor reflete sobre a encarnação e a missão de Jesus. Era necessário que Ele Se tornasse homem porque Seus “filhos” eram *de carne e sangue*, um modo algo inesperado de expressar o fato. Mesmo assim, a idéia fica bastante clara. Vale notar que no texto grego a ordem é *sangue e carne*. Tem sido sugerido que “sangue” se refere ao derramamento do sangue de Cristo, que depois é citado como sendo a razão para Ele Se tornar carne, i.é, a expiação exigia a encarnação. Para libertar o homem, Jesus Cristo teve de compartilhar da natureza dEle. Aqui estamos na presença de um mistério. O fato de que *destes também ele, igualmente, participou* resume a perfeita humanidade de Jesus. Quando esta declaração é contrastada com as declarações no capítulo 1 acerca da Filiação divina de Jesus, o mistério se aprofunda. Sua superioridade aos anjos é contrastada com Sua igualdade com o homem. Nunca haverá uma explicação plenamente satisfatória destas duas facetas da Sua natureza, porque o homem não tem nenhum ponto de referência apropriado para pautá-las. Não existem analogias humanas. O escritor não se preocupa com o debate teológico: quer demonstrar quão estreitamente Jesus Cristo Se identifica com Seu povo. É significativo que um verbo diferente (*meteschen*) daquele que é usado (*kekoinōnēken*) para descrever aquilo de que os filhos participaram é usado para descrever aquilo de que Jesus participou. Embora não haja nenhuma diferença essencial de significado, a mudança do tempo do perfeito

para o aoristo sugere que a adoção por Cristo da natureza humana é um ato específico no tempo; veio a ser o que não era antes (i.é, um homem).

Mais uma vez, a *morte* é mencionada. É feita a declaração de que *para que, por sua morte, destruísse aquele que tem o poder de morte*, que claramente ressalta o efeito poderoso da morte de Cristo comparada com as mortes de todos os outros homens. Na Escritura, a morte é o resultado do pecado. A história de Gênesis confirma este fato. É apoiado nas Epístolas paulinas (cf. Rm 5.12). É básico para o ensino neotestamentário sobre a morte e a ressurreição de Cristo. Por causa da ressurreição de Cristo, a morte agora perdeu seu “agulhão,” o que demonstra que possuía um agulhão (1 Co 15.15), identificado por Paulo como sendo o “pecado.” Não admira que Hebreus fale do “pavor da morte.” É, portanto, paradoxal que Cristo usou a morte como meio de destruir a malignidade da morte. Mas a diferença entre Sua morte e todas as outras acha-se no fato da Sua impecabilidade. A morte, para Ele, foi causada pelos pecados doutros homens. É difícil imaginar a transformação completa que veio às mentes dos discípulos primitivos ao avaliarem a morte quando vieram a explicar porque Jesus morreu.²⁶

A idéia de que o diabo *tem o poder da morte* está em perfeita concordância com outras passagens do Novo Testamento a respeito do seu poder. A morte é a pior inimiga do homem, mas percebe-se que muitas outras desgraças humanas procedem da mesma origem (e.g. a mulher encurvada é descrita como tendo sido mantida presa por Satanás, Lc 13.16). O poder assim exercido não é absoluto e é aplicado apenas ao homem no seu estado não-redimido, como fica claro no fato de que a morte de Cristo trouxe libertação ao homem e destruição ao diabo. Estas duas são mais potenciais do que atuais, porque o diabo ainda está ativo e a maioria dos homens ainda teme a morte. Apesar disto, a morte e a ressurreição de Jesus demonstraram de uma vez por todas que o diabo já não é senhor da morte. Para uma variação deste tema da vitória, cf. Colossenses 2.15. Nesta Epístola, a salvação envolve mais do que uma libertação do pecado, porque inclui uma libertação completa da escravidão a Satanás.

15. A libertação que Jesus Cristo trouxe é para *todos que, pelo pavor da morte, estavam sujeitos à escravidão por toda a vida*. A idéia da escravidão é familiar em várias partes do Novo Testamento, mas a palavra empregada aqui (*douleia*) ocorre fora daqui somente em Romanos (8.15, 21) e Gálatas (4.24; 5.1); em nenhum destes casos refere-se à escravidão

(26) Conforme indica F. F. Bruce: *Comm.*, pág. 49.

a morte²⁷. A maioria dos homens rejeita a noção de que está escravizada, conforme fizeram os judeus no seu debate com Jesus (Jo 8.33). Ofende seu orgulho. Esta é uma das razões principais porque o assunto da morte é tão freqüentemente evitado, porque os homens honestos teriam de confessar, doutra forma, sua escravidão ao temor dela. É o único fato que, segundo universalmente se admite, é aplicável a todos os homens. Todos os homens sabem que devem morrer, mas nem todos os homens se reconhecem como pecadores. Além disto, a morte não leva em consideração as pessoas. É a grande niveladora de todas elas. Qualquer poder, portanto, que remove seu terror é uma bênção aplicável a toda a humanidade. A abordagem cristã à morte traz libertação completa. Somente os que recusam o dom gratuito da libertação ainda estão nas suas garras.

16. O pensamento do escritor oscila de volta para o tema dos anjos, e reconhece imediatamente que aquilo que acaba de dizer não tem relevância para eles. Surge à sua memória Isaías 41.8-9, onde “a descendência de Abraão” é mencionada como o servo escolhido de Deus. Noutras palavras, uma servidão é trocada por outra, mas a troca é muito desigual, visto que os que servem ao diabo não têm a categoria dos que têm a *descendência de Abraão*. Os anjos não estão incluídos no ato da libertação, visto não terem necessidade dele. O escritor pode ter concentrado sua atenção nos descendentes de Abraão porque a Epístola é endereçada aos Hebreus. Deve ser lembrado, no entanto, que quando Paulo escreveu para a igreja predominantemente gentia em Roma, podia falar de Abraão como sendo “nosso pai segundo a carne” (Rm 4.1), ao passo que Jesus ressaltou que os filhos de Abraão são aqueles que fazem o que Abraão fazia (Jo 8.39). Num sentido espiritual, os filhos de Abraão incluem todos quantos participam da sua fé, e deve ser este o sentido segundo o qual esta passagem deve ser entendida (cf. também Rm 4.11). Deve também ser notado que Mateus e Lucas demonstram que o próprio Jesus, historicamente, foi um descendente de Abraão (Mt 1, Lc 3 nas respectivas genealogias).

17. Possivelmente, foi o pensamento do Salmo 22.22, que o autor já havia citado (v. 12), que o levou a reenfatar a necessidade de Jesus Cristo *Se tornar semelhante aos irmãos*. Esta é essencialmente uma reafirma-

(27) E. Käsemann: *Das Wandernde Gottesvolk* (Göttingen, 1939), págs. 99-100, alega achar aqui influência gnóstica, porque sustenta que o mito gnóstico do redentor realmente oferecia esperança da libertação do medo da morte. Mas para o gnóstico, o aprisionamento era um aprisionamento à matéria, do qual a morte trazia a libertação.

ção do v. 14, e o acréscimo significante das palavras *em todas as coisas* chama a atenção à humanidade completa e perfeita de Jesus. Sua reafirmação a esta altura permite ao autor introduzir o assunto principal da carta, o tema do *Sumo Sacerdote*, embora não seja desenvolvido até o capítulo 5. A passagem interviniente prepara para o mesmo tema por outro caminho. Certos aspectos importantes do caráter e da obra do Sumo Sacerdote são mencionados, mas não são expostos aqui como o são mais tarde na carta.

No que diz respeito ao Seu caráter, nosso Sumo Sacerdote (i.é, Jesus), é declarado *misericordioso e fiel*. A primeira destas palavras ocorre somente aqui nesta carta. Sua única outra ocorrência, realmente, é nas Bem-aventuranças, onde a misericórdia é prometida aos misericordiosos. Apesar disto, a idéia de mostrar misericórdia (o verbo e não o adjetivo) é freqüente e pode ser declarada uma característica predominante da atitude de Deus para com os homens. A misericórdia, no entanto, não era uma qualidade exigida daqueles que serviam na ordem arônica do sacerdócio, embora, segundo 5.2, o sumo sacerdote devesse ter alguma capacidade de tratar com compaixão os inconstantes. A idéia da fidelidade é ainda mais dominante no Novo Testamento e volta a ocorrer em quatro outros lugares nesta Epístola (3.2; 5-6; 10.23; 11.11), sendo que em todas as referências, menos uma, trata-se da fidelidade de Deus. A fidedignidade absoluta é indispensável para que a missão de Jesus seja permanente, e o escritor não tem dúvida alguma de que Ele é completamente fidedigno. Desenvolve este tema à medida em que estende sua discussão no capítulo seguinte.

A fidelidade no caso de nosso Sumo Sacerdote é especificamente ligada às *coisas referentes a Deus (ta pros ton Theon)*, i.é, aqueles aspectos da obra de um sacerdote que são dirigidos a Deus, sendo que o aspecto mais notável é *fazer propiciação pelos pecados do povo*. O verbo usado (*hilaskomai*) não é, de modo geral, seguido por um objeto que denota a coisa propiciada. Este é, portanto, um uso lingüístico notável. O significado é “fazer propiciação pelos pecados.” O verbo ocorre no Novo Testamento somente em Lucas 18.13, embora haja muitas ocorrências do seu uso na Septuaginta. Em Lucas, é usado no clamor do publicano, implorando misericórdia. Quando é relacionado com os pecados, sua função é fornecer um terreno comum para o pecador e Aquele contra quem o pecado foi cometido. Vale notar que a propiciação (idéia expressa em linguagem sacrificial típica, altamente apropriada para o conceito do sacerdócio), conforme é declarado, é *pelos pecados do povo* ao invés de “pelo pecado” de modo abstrato. O plural torna a providência mais pessoal. Muitos estu-

diosos fazem objeção à tradução “propiciação” para o grego *hilaskomai*, porque faz surgir idéias de aplacar uma divindade irada. Mas isto nunca está em vista no uso da palavra no Novo Testamento, onde é o próprio Deus quem faz a propiciação (cf. Rm 3.25) com Seu profundo amor para com a humanidade (Rm 5.8).

Os substantivos cognatos são usados em Hebreus 9.5; Romanos 3.25 e 1 João 2.2; 4.10. Em todas estas ocorrências o propósito da propiciação é a restauração de um relacionamento previamente quebrado entre Deus e o homem, ocasionado pelo pecado do homem.²⁸

18. Um pensamento totalmente diferente conclui este capítulo, embora decorra do fato de Jesus Cristo ter sido feito como Seus irmãos. O problema da tentação sempre está presente com o homem, mas até que ponto é possível pensar em Cristo sendo tentado da mesma maneira? Nosso escritor está convicto de que a capacidade de Cristo de ajudar aqueles que são tentados depende da Sua experiência da tentação. Para compreender a presente declaração (*Pois naquilo que ele mesmo sofreu, tendo sido tentado*), é essencial notar que a tentação é ligada com o sofrimento. Tem sido sugerido que os sofrimentos de Jesus eram aqueles causados pela fraqueza humana: o medo, a mágoa e a dor causados por ferimentos físicos.²⁹ Mas os sofrimentos de Jesus foram principalmente aqueles envolvidos no Seu cargo messiânico, e incluíam mais do que o sofrimento físico. Posto que o sofrimento é especial, assim também é a tentação. O ponto de contato entre Jesus Cristo e Seu povo não é tanto em paralelos entre a natureza e a forma da tentação, mas, sim, no fato de que os dois sofrem uma experiência da tentação. A consideração é ressaltada mais claramente em 4.15. Ao comentar aquele versículo será discutido o problema teológico levantado pela tentação de Cristo. Por enquanto, o pensamento importante é que Cristo *é poderoso para socorrer*, porque o tema principal desta primeira parte da Epístola é demonstrar a perfeita adequação de Cristo para ser o representante do Seu povo no seu relacionamento com Deus.

(28) Sobre a idéia inteira, cf. L. Morris: *The Apostolic Preaching of the Cross* (Londres, 1955), págs. 125ss.; J. Herrmann e F. Büschel: *TDNT* 3, págs. 300ss. C. H. Dodd: *The Epistle to the Romans* (Londres, 1932), págs. 54-55, favorece enfaticamente a expiação contra a propiciação.

(29) Cf. Montefiore: *Comm.* pág. 68.

C. A SUPERIORIDADE DE JESUS A MOISÉS (3.1-19)

Por causa da grande importância de Moisés como legislador, uma comparação entre ele e Jesus teria sido de grande relevância para os cristãos judeus bem como para os cristãos gentios, mas especialmente para aqueles. O escritor demonstra que a posição de Moisés como servo era muito inferior à posição de Jesus como Filho. Além disto, a despeito da sua grandeza, Moisés nunca conseguiu sua intenção de levar os israelitas para a terra prometida; este fato, também, está em forte contraste com a obra completa de Cristo, que é fortemente ressaltada mais tarde na Epístola.

(i) Moisés o servo e Jesus o Filho (3.1-6)

1. Talvez pareça, à primeira vista, haver bem pouca conexão entre o tema de Moisés e o tema do capítulo 2. Mesmo assim, o escritor tinha a intenção de ligar as duas idéias, porque começa, dizendo: *Por isso, santos irmãos*, que depende da sua declaração de Jesus como Sumo Sacerdote. Há, também, uma sequência na menção de “irmãos” em 2.11, sua repetição em 2.12, 17 e a descrição dos leitores com a mesma palavra aqui. Duas vezes mais a mesma descrição é usada (10.19 e 13.22), mas somente aqui é que o adjetivo “santos” é acrescentado. É surpreendente neste contexto. Demonstra ao mesmo tempo familiaridade e respeito. É uma combinação que os cristãos fariam bem em acalantar. Sem dúvida, há outras coisas ou pessoas descritas nesta Epístola como sendo santas (cf. as muitas ocorrências da menção do Espírito Santo, do santo lugar, do Santo dos Santos). O escritor não está aplicando a palavra levianamente aos irmãos. É, naturalmente, usada de modo ideal, conforme ocorre quando se torna um substantivo para descrever os crentes (os santos), como em 13.24.

Esta descrição dos irmãos passa, então, a ser seguida por uma definição para excluir qualquer possibilidade de confusão. São as pessoas *que participam da vocação celestial*. Isto, aliás, introduz outro tema característico desta carta, a palavra “celestial.” O escritor fala também do dom celestial (6.4), do santuário celestial (8.5), das coisas celestiais (9.23), da pátria celestial (11.16) e da Jerusalém celestial (12.22). Em todos os casos, o “celestial” é contrastado com o terrestre, e em todos os casos o celeste é o superior, a realidade comparada com a sombra. Se a vocação celestial for compreendida da mesma maneira, deve significar uma vocação que tem uma direção espiritual e não material. Esta palavra para “vocação” (*klēsis*, “chamada”) é especialmente característica do apóstolo Paulo, que a emprega

nove vezes. Ocorre alhures somente em 2 Pedro 1.10. Não há apoio para a opinião de que a chamada vem do interior do homem, porque em todos os casos a chamada vem de Deus. A parte do homem é tornar-se um coooperador ao responder a ela. A idéia de compartilhar volta a ocorrer em 3.14, onde se diz que os cristãos são “participantes de Cristo.” A frase que o escritor usa no presente contexto é repleta de significado. Participar de uma chamada celestial é ficar estreitamente identificado com Aquele que chama, i.é, Deus. Não admira que tais pessoas são chamadas “santas.” O Novo Testamento dá a entender que esta é a norma para os cristãos. São um povo chamado para fora.

Na declaração seguinte acerca de Jesus, os leitores são exortados a *considerar* (*katanoëō*) a Ele, ou seja: concentrar a mente inteiramente em direção a Ele (o mesmo verbo é usado em 10.24). Para uma idéia semelhante, embora os verbos sejam diferentes, podemos comparar 12.2-3, onde, mais uma vez, o objeto da consideração é *Jesus*. Nalgum sentido, o escritor está dando em forma epigramática sua intenção inteira — a de dirigir seus leitores a examinarem as reivindicações de Cristo quanto ao ser o Sumo Sacerdote superior. Por enquanto, contenta-se em descrever Cristo como o *Apóstolo e Sumo Sacerdote da nossa confissão*. Não somente é esta a única ocorrência da palavra “apóstolo” nesta carta, como também é a única ocasião no Novo Testamento em que é usada para Cristo. É notável que o mesmo termo usado para os homens aos quais Jesus escolhera é usado para o próprio Jesus. Não é, no entanto, tão inesperado quando as próprias palavras de Jesus são consideradas: “Assim como tu me enviaste ao mundo, também eu os enviei ao mundo” (Jo 17.18); sem dúvida, vale a pena notar que a idéia de Jesus sendo enviado é freqüente no Novo Testamento. Noutras palavras, eles se tornaram apóstolos porque Ele foi um Apóstolo. Ele é o perfeito cumpridor do encargo. Todos os demais são pálidas imagens.

Há, além disto, uma estreita conexão entre o apóstolo e o sumo sacerdote. Os dois foram “constituídos” e não tomaram o cargo sobre si. Os dois eram cargos de representação, em que os detentores agiam em prol doutras pessoas. O apóstolo representava Jesus Cristo, e o sumo sacerdote representava Deus diante dos homens e os homens diante de Deus. Haja vista que uma comparação entre Cristo e Moisés segue imediatamente, é digno de nota que Moisés realizou a função de um apóstolo ao agir como representante de Deus diante do povo e a função de um intercessor diante de Deus em prol do povo. Nunca é especificamente chamado de apóstolo ou sacerdote. Seu irmão Arão foi, de fato, nomeado ao cargo

de sacerdote ao invés dele. Cristo é visto como sendo superior a Moisés por cumprir perfeitamente as duas funções.

Mas porque os cargos são qualificados pelas palavras “da nossa confissão?” O substantivo *homologia* (“confissão”) não é freqüente no Novo Testamento, sendo que ocorre uma vez em 2 Coríntios (9.13), duas vezes em 1 Timóteo (6.12-13) e três vezes em Hebreus (aqui e em 4.14; 10.23). Na presente declaração, é usado subjetivamente, i.é, Jesus a quem professamos. Algum reconhecimento externo da nossa lealdade é evidentemente pretendido, embora esta deva ser considerada em termos de uma confissão constante de Cristo e não seja restrita a um único ato. Hebreus 4.14 tem um uso semelhante da palavra, porque os leitores são ordenados a conservarem firme a sua confissão, mais uma vez com referência a Jesus como Sumo Sacerdote. De modo semelhante, em 10.23 há outra exortação no sentido de guardar firmemente a confissão. A idéia dominante em Hebreus é que os crentes têm uma confissão maravilhosa para fazer, e que devem vigiar cuidadosamente para não negligenciarem aquilo que Deus lhes providenciou.

2. Outra característica do nosso Sumo Sacerdote é que Ele era *fiel*. Este fato é especialmente focalizado a esta altura da discussão, já tendo sido mencionado em 2.17. É feita uma comparação entre a fidelidade de Jesus e a fidelidade de Moisés. Semelhante comparação terá muito valor para aqueles que vieram do judaísmo e que transportaram para o cristianismo altíssimo respeito pelo antigo legislador. Sem dúvida, até mesmo os cristãos gentios aprenderiam rapidamente, da sua crescente familiaridade com o Antigo Testamento, que Moisés é um nome de máxima influência na história antiga do Antigo Testamento. A fidelidade de Moisés é subentendida em Números 12.7, ‘onde o Senhor’ menciona que Moisés era fiel em toda a Sua casa. É este aspecto que fornece uma comparação apropriada com Jesus Cristo.

As palavras *àquele que o constituiu* (i.é, a Jesus) são literalmente: “que o fez” (grego *poiēsanti*). Pode ser que o verbo fosse sugerido por 1 Samuel 12.6, onde a Septuaginta o usa no sentido de “constituir” que parece ser o significado aqui. Diz-se que a fidelidade de Moisés era *em toda a casa de Deus*, que parecer ser uma expressão figurada para todas as responsabilidades confiadas a ele em prol da comunidade teocrática. O texto *em toda a casa de Deus* (em comparação com a alternativa: “na casa de Deus”) ressalta sobremaneira a extensão da fidelidade de Moisés. Apesar disto, esta fidelidade obtém seu maior renome quando serve de padrão para a fidelidade de Cristo, que até mesmo sobrepuja o padrão.

3. Há uma conexão direta entre o v. 3 e o versículo anterior, conforme é mostrada pela conjunção *todavia* (*gar*). As palavras *Jesus, todavia, tem sido considerado digno* citam a razão porque os leitores devem considerar (*katanoëstate*) a Ele (v. 1). É um digno objeto de pensamento. Se Moisés era tão altamente respeitado pelos judeus e pelos cristãos judeus igualmente, quanto mais Jesus devia ser honrado! A comparação é ressaltada pela declaração de que *aquele que estabeleceu a casa* é maior do que a própria casa. Embora a glória de Moisés seja indisputável e seja ressaltada noutras passagens neotestamentárias (especialmente 2 Co 3), ele não era o inovador do sistema legal, mas simplesmente o agente através de quem foi dado. A descrição vívida no Antigo Testamento das tábuas da lei sendo escritas pelo dedo de Deus imediatamente coloca Moisés na sua perspectiva certa, quase como um espectador que foi, pessoalmente, afetado intimamente por aquilo que viu.

Mas quem é *aquele que a estabeleceu* que tem mais honra do que a casa que estabelece? Há duas interpretações. (i) Pode referir-se a Jesus, já que Ele está sendo comparado com Moisés. Neste caso, a comparação é entre Jesus, o edificador da casa, e Moisés, a casa que Ele eficiou. Esta interpretação, porém, levanta dificuldades por subentender um conceito da pré-existência de Jesus e da Sua identificação com a outorga da Lei, que introduz um novo pensamento para o qual não houve preparativo nos capítulos anteriores. A glória e a honra atribuídas a Jesus são mediante o sofrimento e a morte (2.9), não através do poder criador (embora este seja referido em 1.2). (ii) A interpretação alternativa identifica Deus como o edificador, o que é apoiado pelo v. 4. Embora (ii) se encaixe no contexto melhor do que (i), há verdade na idéia de Jesus Cristo como Fundador da Sua casa, i.é, a igreja. Bruce pensa que nenhuma distinção pode ser feita entre o Pai e o Filho aqui, porque é Deus quem funda Sua própria casa, mas o faz através do Seu Filho.³⁰

Deve ser notado que a combinação de *glória* e *honra* neste versículo corresponde não somente à citação do Salmo 8 em 2.7, como também ao louvor ao Cordeiro pelos seres vivos em Apocalipse 5.12-13 (cf. também Ap 4.9, 11; 7.12). Mesmo assim, no presente versículo “glória” é aplicada às pessoas e “honra” à casa e ao edificador, presumivelmente porque “glória” seria uma idéia menos apropriada a aplicar a uma construção ou ao seu construtor.

(30) Cf. Bruce: *Comm.*, pág. 57.

4. Este versículo é um parêntese, porque faz uma declaração geral que visa reforçar aquilo que acaba de ser dito. A conjunção *pois (gar)* demonstra a conexão. *Toda casa é estabelecida por alguém*; esta é uma declaração genérica que dificilmente precisa ser feita a não ser que haja razões para disputá-la, e estas razões podem ser achadas naquilo que, bem possivelmente, era uma abordagem contemporânea à Lei. Certamente havia perigo em certos ambientes judaicos de um respeito excessivo por Moisés, às expensas de reconhecer que Deus era o originador da Lei. Mas o presente contexto, em que se fala de Deus, é muito mais amplo do que isto. Ele é *aquele que estabeleceu todas as coisas*, não meramente a “casa.” É parte da semelhança a Deus o ser o inovador de todas as coisas. Podemos rejeitar a opinião de que a segunda parte do versículo é uma glosa que desfaz o contexto³¹ O propósito do autor em fazer esta consideração é ressaltar a glória de Jesus que foi nomeado por Deus para Seu cargo (v. 2). Algumas pessoas restringem “todas as coisas” a questões que dizem respeito à igreja,³² mas é melhor entender a expressão mais abrangente a respeito da totalidade da criação material, bem como do estabelecimento da nova comunidade espiritual.

5-6. Outra linha de argumento agora é introduzida para reforçar a posição superior de Cristo sobre Moisés — a diferença entre um Filho e um servo.³³ Mais uma vez, a fidelidade de Moisés é enfatizada de uma maneira que sugere nada mais de que um *servo*. A palavra traduzida “servo” aqui não é o termo usual *doulos* que é usado noutras partes do Novo Testamento, mas, sim, *therapôn* que ocorre somente aqui. Refere-se a um “serviço pessoal prestado gratuitamente.”^{33a} É uma palavra de mais ternura do que *doulos* e não subentende as implicações de servilidade desta última palavra. Mesmo assim, o assistente pessoal não pode compartilhar da mesma categoria do Filho. No caso de Moisés, o servo tinha uma tarefa importante a realizar, para dar testemunho do que havia de se se-

(31) Cf. Héring: *Comm.*, pág. 25.

(32) Calvino: *Comm.*, pág. 36.

(33) Pode-se perguntar por que o autor se dá o trabalho de demonstrar a superioridade de Cristo a Moisés. Alguns pensam que a resposta possa ser achada no desenvolvimento de um tipo inadequado de cristologia, baseada por demais estreitamente sobre a predição do profeta vindouro em Dt 18.15ss. Para este tipo de cristologia mosaica, cf. E. L. Allen: “Jesus and Moses in the New Testament,” *ExT* 17 (1955-56), págs. 104ss.; H. H. Schoeps: *Theologie und Geschichte des Judentums* (Tübingen, 1949), págs. 87ss.

(33a) Westcott: *Comm.*, pág. 77.

guir. Noutras palavras, aquilo que Moisés representa na história judaica não é completo em si mesmo. Apontava para o futuro, para uma revelação mais plena de Deus num tempo posterior, i.é, diz respeito a *coisas que haviam de ser anunciadas*, expressão esta que deve indicar o tempo de Cristo. A missão do servo, por mais grandiosa que fosse, prepara o caminho para a missão muito maior do Filho.

A fidelidade de Cristo é repetida para ressaltar sua superioridade à de Moisés, em virtude da Sua Filiação. *Como Filho* ecoa o tema principal da parte inicial da Epístola. O escritor está impressionado pelo pensamento de que nosso Sumo Sacerdote não é outro senão o Filho de Deus. Isto ficará evidente em vários momentos no desenvolvimento da sua discussão. Para ele, a Filiação de Jesus acrescenta dignidade incomparável ao ofício sumo-sacerdotal.

Enquanto ainda pensa na *casa* de Deus, fica sendo mais específico e identifica seus leitores com a casa, mas estabelece uma condição ao assim fazer: *se guardamos firme até ao fim a ousadia e a exultação da esperança*. As declarações condicionais nesta Epístola são significantes. O escritor deseja tornar claro que somente aqueles que são coerentes com aquilo que professam têm qualquer direito de fazer parte da “casa”. A palavra traduzida “ousadia” ou “confiança” (*parrësia*) é outra idéia característica nesta Epístola. Aqui a implicação é que temos uma certeza sólida à qual podemos apegar-nos. A palavra neotestamentária para “esperança” é muito mais enfática do que o uso normal em português, onde quase não significa mais do que um piedoso desejo que talvez não tenha base real nos fatos. Tal tipo de esperança dificilmente forneceria uma base satisfatória para a exultação. Ninguém vai exultar numa coisa que não tem certeza de que irá acontecer. O escritor está suficientemente convicto da certeza da esperança cristã para usar uma expressão enfática (*tokauchēma*, jactância exultante) para descrever a atitude do cristão para com ela. Vale notar que a ousadia da qual aqui se fala é referida outra vez no fim da discussão teológica e no começo da aplicação (cf. 10.19). A mesma idéia de “guardar firme” que é usada aqui ocorre lá na forma de uma exortação.

(ii) Enfoque sobre o fracasso do povo de Deus sob Moisés (3.7-19)

7. A idéia de que é possível uma nova interpretação da ilustração da casa — uma transferência dos israelitas como sendo a casa de Moisés para a igreja como sendo a casa do Messias — levou o autor a refletir mais sobre a falta de Israel de herdar as promessas. A intenção disto é óbvia-

mente reforçar a importância da condição que acaba de ser imposta, i. é, a de guardarmos firme a nossa confiança. O escritor tem consciência do fato de que alguns dos seus leitores estavam correndo perigo de fazer aquilo que os israelitas tinham feito. Um breve interlúdio histórico, portanto, não está fora de lugar aqui.³⁴

Começa com uma citação bíblica de Salmo 95.7-11, introduzida pelas palavras: *Assim, pois, como diz o Espírito Santo*. Esta expressão, juntamente com 10.15-16, é uma indicação clara que o escritor considera que as palavras do Antigo Testamento são inspiradas pelo Espírito. Embora não o declare explicitamente ao introduzir outras citações, pode ser considerado que este conceito subjaz a totalidade da sua abordagem do Antigo Testamento. Certamente a sua doutrina do Espírito em relação à Escritura abrange a relevância da linguagem figurada usada, conforme demonstra 9.8. Ao introduzir assim o texto bíblico, dá tremenda autoridade às palavras que cita, por conterem uma forte advertência.

As primeiras palavras da citação captaram a imaginação do escritor de modo especial, porque as repete três vezes (vv. 7-8; 3.15 e 4.7). Vê o *Hoje* inicial como sendo relevante, por permiti-lo a aplicar as palavras aos seus leitores atuais. Embora se volte para a história, sua mente está fixada no cenário contemporâneo. Sem dúvida, as palavras *se ouvirdes a sua voz* enfatizam esta relevância presente, sendo que Sua voz é a voz de Deus em Cristo. Além disto, o contexto nos Salmos é especialmente apropriado, porque o Salmo 95.7 diz: “nós somos povo do seu pasto, e ovelhas de sua mão,” que se enquadra bem no conceito cristão da igreja como o rebanho de Deus. Mas a exortação subsequente contra a imitação do exemplo dos israelitas introduz uma nota severa de advertência.

8-9. A idéia do endurecimento do coração ocorre frequentemente como uma descrição da desobediência de Israel, e é uma lembrança permanente contra adoção de uma atitude fixa de desobediência a Deus. Es-

(34) É esta seção que forma o âmago da teoria de Käsemann de um fundo histórico gnóstico para esta Epístola (cf. *Das wandernde Gottesvolk*). O. Hofius: *Katapausis: Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, nega uma origem gnóstica e alega um background apocalíptico. A tese de Hofius é que o lugar de descanso falado nesta seção é o Santo dos Santos. G. Theissen: *Untersuchungen zum Hebräerbrief*, págs. 128ss., critica o apelo de Hofius à apocalíptica. Muitos exegetas concordariam com a interpretação do povo de Deus como um povo peregrino, sem aceitarem a teoria gnóstica de Käsemann.

se endurecimento é realmente visto em várias fases da história do Antigo Testamento. Começou, conforme deixa claro a passagem citada, durante as peregrinações no deserto. A *provocação* (ou “a rebelião”) refere-se a incidentes tais quais aqueles que foram registrados em Êxodo 15.22-25; 17.1-7 e 32.1ss. De fato, o texto hebraico do Salmo citado menciona Meribá e Massá. Estas foram duas ocasiões clássicas que se destacam na história de Israel como ocorrências de rebelião contra Deus. A palavra usada para rebelião (*parapikrasmos*) ocorre no Novo Testamento somente aqui e no v. 15, e vem da raiz *pikros* (“amargo”); pode ter sido sugerida pelo incidente em Meribá, onde a água foi achada amarga. Parece ter sua origem na própria Septuaginta, para expressar de modo deliberado a provocação contra Deus. Deve ser distinguida da palavra paralela em Sl 95.10 (ARA *desgostado*), que significa “ter nojo de, aborrecer,” MM).

O *dia da tentação* talvez se refira ao início, e os *quarenta anos* à duração. Aquilo que apareceu numa determinada ocasião como sintoma desenvolveu-se num hábito fixo da mente; isto levou a uma atitude de indignação da parte de Deus, a despeito do fato de que no Antigo Testamento Deus é revelado como Aquele que não é facilmente provocado, mas, sim, é “longânimo” — lento para Se irar. Tem sido sugerido que o escritor desta Epístola talvez tenha entendido por conta própria os “quarenta anos” como o período que decorrerá desde a crucificação de Jesus, durante o qual o povo judaico de modo geral tinha continuado a rejeitá-Lo. Mas não chama atenção especial a esta parte da citação. O ponto principal da passagem inteira é advertir contra uma repetição de rebelião semelhante contra Deus. Outra sugestão é que os quarenta anos talvez tenham tido relevância especial para o escritor, conforme parece ter tido entre os Pactuantes de Cunrã. Estes últimos relacionavam seu futuro com um período de quarenta anos contados após a morte do Mestre da Justiça.³⁵

10-11. Se acharmos estranho que Deus possa ser provocado, deve ser lembrado que muitas dificuldades surgem quando qualquer tipo de resposta emocional é atribuída a Deus. As analogias humanas são o único meio de expressão disponível, mas estão carregadas com o perigo de que Deus seja reduzido a termos humanos. Quando Deus é provocado, o é de modo inteiramente diferente da maior parte da provocação humana, porque a ira nunca surge na mente de Deus sem justa causa, ao passo que isto acontece freqüentemente nas mentes humanas. A descrição dos israelitas re-

(35) Cf. Bruce: *Comm.*, pág. 65, n. 57 para os pormenores.

calcitrantes é dupla: seu desvio habitual de Deus, e sua ignorância (*“Estes sempre erram no coração; eles também não conheceram os meus caminhos”*). Uma destas coisas aumenta a outra. A ignorância dos caminhos de Deus naturalmente leva as pessoas a desviar-se deles. Mas o escritor do Salmo menciona-as na ordem inversa, como se a atitude habitual de desviar-se contribuía à sua ignorância. Um estado endurecido de mente torna-se impenetrável à voz de Deus e leva à ignorância cada vez maior dos Seus caminhos, não porque Deus não os faça conhecidos, mas, sim, porque a mente endurecida não tem disposição alguma para escutar. O que era verdadeiro para os israelitas é um comentário sobre todos aqueles que resistem às reivindicações de Deus.

O veredito sobre os rebeldes no Salmo é conclusivo, expresso na forma de um juramento. Uma passagem do Antigo Testamento que parece estar refletida aqui é Números 14.21, onde Deus dá Sua palavra com um juramento. O contexto desta passagem do Antigo Testamento é a ocasião em que os espias voltaram para Cades-Barnéia e o relatório da maioria foi desfavorável. As palavras do juramento: *Não entrarão no meu descanso, são introduzidas por uma cláusula com “se” (ei)*, que, por causa de não ser seguida por uma cláusula “então” serve como uma forte negação. O significado de “descanso” é discutido ainda mais no capítulo 4. O que é importante aqui é que os rebeldes efetivamente se colocam fora da provisão de Deus. Não são elegíveis.

12. Segue-se agora uma discussão, baseada na citação, que é claramente relacionada com a situação histórica dos leitores. Parece mais provável que entre eles houvesse alguns que estavam sendo tentados a afastar-se de Deus. *Tende cuidado (blepete)* como exortação aos leitores ocorre outra vez em 12.25, e nos dois casos há uma questão séria envolvida. Assim como os israelitas se tornaram presa da descrença, assim também seus sucessores, os cristãos, devem ter cuidado para não cair na mesma armadilha.

O escritor resume o estado de mente dos israelitas no Salmo como sendo de *perverso coração de incredulidade*, e vê a possibilidade da mesma condição nalguns dos seus leitores. A ordem das palavras, no grego como em ARA, deixa em aberto se a perversidade antecede a incredulidade ou vice-versa. O escritor não está interessado em tais distinções minuciosas. O que lhe preocupa é que a descrença invariavelmente leva a consequências malignas. A descrença leva as pessoas a *afastar-se do Deus vivo*. A palavra usada para “afastar-se” (*aposténai*) é a raiz da qual é derivada “apostasia.” Envolve um desvio da verdade. *Afastar-se do Deus vivo* é a maior

apostasia possível. Este título específico para Deus, que é familiar no Antigo Testamento, ocorre várias vezes no Novo Testamento, e frequentemente sem o artigo, como aqui. A forma sem o artigo chama a atenção mais vividamente ao adjetivo “vivo.” Os cristãos nos ambientes pagãos vibrariam com o contraste entre o Deus vivo, a quem adoravam, e os ídolos mortos do paganismo (cf. At 14.15). O título era igualmente atraente a um discípulo judeu, como na confissão de Pedro em Cesaréia de Filipe (Mt 16.16), ou a um sumo sacerdote judeu, conforme demonstra o juramento em Mateus 26.63. Há outros lugares em Hebreus onde o mesmo título é usado (9.14; 10.31; 12.22). As palavras transmitem a idéia de um Deus dinâmico e são especialmente relevantes em quaisquer comentários acerca dos homens que se desviam dEle (cf. especialmente 10.31). Semelhante Deus, além disto, está em comunicação constante com os homens.

Se a apostasia em questão for uma volta ao judaísmo, em que sentido ela poderia ser descrita como um afastamento do Deus vivo, já que os judeus realmente reconheciam a Deus? A resposta deve ser que os “apóstotas” neste sentido não achariam a Deus no judaísmo, tendo voltado suas costas ao caminho melhor providenciado em Cristo.³⁶ Se o escritor considera que Jesus é Deus, conforme é o caso, rejeitar a Cristo seria considerado uma apostasia de Deus.³⁷

13. Ao pensar na passagem que acaba de ser citada, o escritor imediatamente transfere o *hoje* do Salmo para os dias dos seus próprios contemporâneos. Desta maneira, torna o Salmo relevante a eles, de modo que assume um sentido duplo: uma aplicação imediata e uma estendida. Sem dúvida, o *hoje* é estendido para representar a totalidade da presente era da graça, uma vez que os leitores modernos desta Epístola conseguem estendê-lo ainda mais a eles mesmos. O conselho: *exortai-vos mutuamente cada dia* demonstra a mentalidade prática do escritor em aplicar uma citação do Antigo Testamento. Este é um convite para a constante vigilância contra a possibilidade do “endurecimento.”

O escritor reconhece que seus contemporâneos são tão passíveis deste processo de endurecimento quanto foram os israelitas. Atribui-o ao *engano do pecado*. O pecado aqui parece ser personificado, usando o engano como meio de desenvolver uma atitude endurecida nos seus aderentes. Se alguns dos cristãos hebreus estavam enganando a si mes-

(36) Cf. Bruce: *Comm.*, pág. 66.

(37) Cf. Montefiore: *Comm.*, pág. 77.

mos ao ponto de pensarem que o cristianismo pudesse ser contido nos odres velhos do judaísmo, estariam adotando uma posição inflexível semelhante, que seria contrária à revelação de Deus mediante Cristo. Uma atitude endurecida não é uma aberração repentina, mas, sim, um estado mental habitual. O pecado usa o manto do engano com efeito devastador contra os que têm a propensão de cair presos nos seus encantos. Foi a fascinação das riquezas que sufocou a semente na parábola do semeador (Mt 13.22). Um aspecto importante da advertência contra o engano do pecado é que é endereçada ao indivíduo — *a fim de que nenhum de vós seja endurecido*. É certamente mais fácil para os indivíduos serem enganados em isolamento doutros cristãos do que quando compartilham da comunhão dos irmãos na fé. O fato de que havia uma tendência para os leitores deixarem de congregar-se com os outros (Hb 10.25) lança luz sobre a presente passagem. É impossível *exortar-se mutuamente* a não ser que se faça parte de uma comunhão. No presente caso, um endurecimento do coração é estreitamente ligado com o “pecado” e esta deve ter sido uma tendência no caso dos hebreus que eram tentados a desviar-se do cristianismo.

14. Como contraste com este endurecimento do coração, há a posição daqueles que estão estabelecidos em Cristo. Têm uma base firme e estável, porque o escritor diz: *Porque nos temos tornado participantes de Cristo*. A palavra *metochoi* (“participantes”) poderia ser entendida no sentido ou de “participantes de Cristo” ou “participantes com Cristo.” Este último sentido certamente é melhor adaptado ao contexto, onde a estreita conexão do crente com Cristo já foi ressaltada (cf. 3.6: “somos a su casa”). Além disto, o uso de *metochoi* com o genitivo (como aqui) tem o significado de “confederado com” no uso lingüístico da Septuaginta e do koinê (cf. MM). Tem o mesmo sentido em Lucas 5.7.

É geralmente concordado que “participantes com Cristo” não é o equivalente da frase mais expressiva “em Cristo” nas Epístolas de Paulo. Apesar disto, embora seja diferente sua maneira de expressar a união com Cristo, a idéia básica é a mesma. Pode ser preferível pensar na participação como sendo uma participação do reino celestial.

Note-se que nenhuma indicação é dada quanto à maneira de participarmos em ou com Cristo, porque o escritor está mais interessado nas condições da nossa participação. Expressa-as como se fosse uma cláusula com “se”: *se de fato guardarmos firme até ao fim a confiança que desde o princípio tivemos*. A conjunção grega *eanper* que introduz esta cláusula

la ocorre apenas duas vezes no Novo Testamento (aqui e em 6.3). Significa “se pelo menos” ou “se de fato.” É uma partícula intensiva (MM), que chama atenção especial à condição. Embora se fale da participação como se fosse um ato completado, não deixa de tomar por certo que as respectivas pessoas continuariam na comunhão com Cristo. Esta condição é compreensível, tendo em vista a lembrança vívida que o escritor tinha da herança perdida dos israelitas, que comenta na passagem seguinte.

A palavra traduzida *confiança* (*hypostasis*) ocorre em 1.3 e 11.1.³⁸ Parece que, no presente contexto, tem ligação com a certeza que o dono de um imóvel pode ter porque possui o documento de propriedade, sentido este que é possível em 11.1 (q.v.). Mas 1.3 tem um sentido diferente (i.é., “natureza”). Podemos seguir ainda mais longe esta linguagem figurada ao sugerir que a idéia é assegurar-nos que as escrituras do imóvel não escapem do nosso domínio. O escritor usa três vezes nesta Epístola a mesma expressão “guardar firme” (*katechō*, cf. 3.6 e 10.23). É reforçada, outrossim, pela palavra *firme* (*bebaios*), outra palavra predileta em Hebreus 2.2; 3.6; 6.19; 9.17 (“é confirmado”). Não é sem relevância que seu significado usual refere-se a um penhor legalmente garantido (MM). Logo, neste contexto ressalta a necessidade de segurarmos com firmeza a nossa “participação” em Cristo. Enquanto exercermos a fé temos a certeza de que nossa participação não nos pode ser tirada, assim como outra pessoa não pode alegar ter a posse do nosso imóvel se ela não possuir os documentos de propriedade.

15-17. O versículo anterior realmente era um parêntese de qualificação, porque o pensamento agora volta à citação do Salmo 95. Até mesmo as palavras cruciais são repetidas de uma parte anterior do capítulo (vv. 7b, 8). Este fato não somente serve para enfatizar sua importância, como também fornece ao escritor uma oportunidade para acrescentar seus comentários sobre elas. Faz uma série de cinco perguntas, das quais a segunda e a quarta virtualmente respondem à primeira e à terceira, ao passo que a quinta contém sua própria resposta. Este método oferece um exemplo fascinante de exegese do Novo Testamento. O escritor claramente toma por certo que seus leitores não precisarão de uma explicação da situação histórica geral à qual o Salmo se refere, mas sua primei-

(38) Héring, pág. 28, considera que o genitivo *hypostaseōs* pode significar o “começo da fé,” ou o “princípio da fé,” ou como uma explicação, i.é., “a base, que é a fé.”

ra pergunta: *Quais os que, tendo ouvido, se rebelaram?*, diz respeito à identidade (ou melhor, à extensão) dos ouvintes rebeldes. A segunda pergunta, retórica no seu caráter: *Não foram, de fato, todos os que saíram do Egito por intermédio de Moisés?*, meramente indica aquilo que os leitores já devem ter sabido: i.é, que a revolta foi total. Não pode deixar de refletir na liderança de Moisés em comparação com a superioridade de Jesus. Moisés era honrado por ser o libertador do seu povo do Egito, mas o próprio povo que ele libertou virou-se em rebelião contra Deus. A palavra *todos* não é afetada pelo fato de que dois, Josué e Calebe, realmente entraram na terra prometida. Foi a massa total da rebelião que impressionou o escritor.

As duas perguntas seguintes ensinam a mesma lição. Baseadas na próxima seção do Salmo, fixam-se nos *quarenta anos* para chamar a atenção à extensa duração da provocação. A rebelião contra Deus foi tão persistente que perdurou pelo período inteiro das peregrinações dos israelitas no deserto. *Não foi contra os que pecaram?* é uma pergunta que define firmemente a atitude dos israelitas como sendo “pecado” (o verbo ocorre outra vez nesta Epístola somente em 10.26). O pecado é a causa radical, da qual a rebelião e a provocação eram manifestações específicas. O resultado para os pecadores é vividamente resumido: *cujos cadáveres caíram no deserto*, evidência decisiva da indignação de Deus contra eles. O escritor ressalta, desta maneira, que não foi somente a descrença, mas também a realidade mais profunda da rebelião ativa a responsável pelo fracasso dos israelitas.

18. A quinta pergunta: *E contra quem jurou que não entrariam no seu descanso?*, é respondida pelo acréscimo qualificante: *senão contra os que foram desobedientes?* Os provocadores, tendo sido identificados com aqueles que pecaram, agora são descritos como desobedientes. Este último conceito subentende um padrão de lei do qual deliberadamente se desviaram. O escritor está preenchendo um quadro vívido do triste estado daqueles que agem contra a provisão que Deus fez por eles. Está ilustrando por meio do passado de Israel a impossibilidade de vencer através de quaisquer outros meios senão a fé e a obediência — um comentário notável sobre 2.3. Deve ser notado que a idéia de um juramento de Deus, colhida aqui do Salmo 95, ocorre em 6.13, 16-17 e 7.21 (uma citação do Salmo 110.4, cf. também 4-3). Claramente, a idéia tinha considerável importância para o escritor e falava da absoluta veracidade da palavra de Deus. O “descanso” (i.é, a herança) mencionado aqui é considerado de importância suficiente para sua perda ser grave. É exposto e aplicado na passagem

seguinte.

19. A última parte da citação do Salmo, acerca de entrar no descanso de Deus, é expandida mais plenamente no capítulo seguinte, mas uma declaração resumida é feita para focalizar a verdadeira razão para o debate. A incapacidade deles de entrarem remontava à *incredulidade*. Isto lembra o v. 12 onde os leitores são advertidos contra terem “coração de incredulidade.” É instrutivo notar que no argumento desta Epístola a exegese é tomada relevante aos leitores e constantemente ecoa seu estado imediato. Ao dizer: *Vemos, pois, que...* o escritor toma por certo que seu raciocínio será evidente em si mesmo. Seus leitores dificilmente poderiam questionar a realidade da descrença dos israelitas, e obviamente o autor espera que verão com igual clareza as conseqüências perigosas de semelhante descrença da parte deles mesmos.

D. A SUPERIORIDADE DE JESUS A JOSUÉ (4.1-13)

Visto que Moisés estava impossibilitado de levar os israelitas para Canaã, o escritor reflete sobre a posição de Josué, que de fato os levou para lá. Demonstra, no entanto, que nem sequer Josué obteve para seu povo o descanso verdadeiro. Josué fracassou pela mesma razão que Moisés, ou seja: por causa da descrença do povo. Isto leva o escritor exortar seus leitores a procurarem aquele descanso superior, que, segundo passa a dar a entender, acha-se em Cristo.

(i) O descanso maior que Josué não podia obter (4.1-10)

1. Tendo demonstrado o fracasso dos israelitas de possuir sua herança sob a liderança de Moisés, o escritor passa, então, ao seu sucessor, Josué. Embora os homens no deserto tenham fracassado quanto a obter o “descanso,” a promessa dele permanecia para seus filhos. Até mesmo é feita a suposição de que a promessa é permanente e ainda disponível ao escritor e aos seus leitores, daí a exortação adicional. É importante notar que as primeiras palavras do texto grego, como de ARA, são: *Temamos, portanto (Phobêthōmen oun)*. A posição do verbo dá-lhe ênfase especial. Seria salutar para os cristãos considerarem seriamente o fracasso dos israelitas, que incorreram no desagrado de Deus, e temer que uma calamidade semelhante não sobrevenha aos membros da nova comunidade, o Israel espiritual. O escritor aceita sem questionar que nos é *deixada a promessa de entrar no descanso de Deus*, presumivelmente porque sua doutrina

na de Deus é tal que não pode conceber que qualquer palavra dEle possa falhar. Com isto em mente, um elemento de temor piedoso é de valor incalculável, porque aplica a nós a solene consequência de subestimar a provisão que Deus faz para Seu povo.

O escritor toma por certo, para si mesmo e para seus leitores que algum tipo de descanso pode ser atingido. Nos versículos que se seguem, dá uma explicação que nos ajuda a saber a natureza do descanso que ainda está disponível. Há certa dúvida acerca do significado exato das palavras: *suceda parecer que algum de vós tenha falhado*, visto que a palavra (*do-keō*), além de significar “julgar” também pode ser traduzida *parecer* (ARA), e neste caso a advertência é até mesmo contra a aparência do fracasso. Além disto, pode significar “suceda que algum de vós pense,” e neste caso a ênfase recai sobre um modo errado de aquilatar a situação. É possível que alguns dos leitores estivessem pensando por demais literalmente que o “descanso” se referia a Canaã e, portanto, não tinha relevância para eles. Mas uma advertência do tipo que abunda nesta Epístola seria mais apropriada para o primeiro significado; “ser julgado,” com o agente do julgar deixado em aberto.

2. Ao atribuir aos seus leitores uma posição paralela aos israelitas, o escritor emprega um verbo que é altamente importante, incluindo sua própria pessoa na declaração, diz: *Porque também a nós foram anunciadas as boas novas, como se deu com eles*, que significa literalmente: “o evangelho foi pregado a eles tanto quanto a nós.” Naturalmente, o conteúdo da mensagem era grandemente diferente, mas o fator em comum é que nos dois casos Deus estava Se comunicando com os homens. Quando a revelação de Deus aos israelitas é destacada, a *mensagem* é expressa pela palavra *logos*, já usada em 2.2 num sentido semelhante. É uma palavra neotestamentária favorita para a revelação de Deus. Neste caso é qualificada pela frase *que ouviram* (*tēs akoēs*, literalmente “palavra do ouvir”). A expressão pode ser entendida no sentido da mensagem que foi simplesmente ouvida, mas diante da qual não foi dada resposta, e este modo de compreendê-la se adaptaria bem ao contexto. Seja qual for o significado adotado, fica claro que o que ouviram não recebeu resposta, pelo menos da parte dalguns. A razão dada: *visto não ter sido acompanhada pela fé, naqueles que a ouviram*, também é possível de interpretações diferentes. Logo de início, há um problema com o texto. As duas tradições textuais mais apoiadas dizem ou “encontrar-se com” (*synkekerasmenos*, referindo-se à mensagem), ou “unido com” (*synkekramenous*, referindo-se a “eles”), e neste caso o significado seria “porque não estavam unidos pela fé com

aqueles que verdadeiramente ouviram.” Qualquer dos dois textos enfatizaria a falta de fé da parte dos ouvintes, mas o primeiro seria mais natural do ponto de vista da gramática. Os dois ressaltariam o fato de que o ouvir por si só não é suficiente, embora o primeiro o faça de modo mais eficaz. W. Manson³⁹ pensa que o segundo texto aqui subentende que o grupo endereçado nesta Epístola talvez tenha ficado separado do grupo principal por alguma questão de “fé.” Esta interpretação, no entanto, não teria relevância aos israelitas mencionados no contexto, mesmo se for aplicada aos leitores da carta. *Também a nós... como se deu com eles* pareceria excluir esta opinião.

3. Os crentes estão numa posição inteiramente diferente dos israelitas antigos aos quais se refere o Salmo 95. Mesmo assim, o escritor cita mais uma vez o julgamento enfático de Deus que proibiu os israelitas de entrar em Canaã, porque ao assim fazer coloca em enfoque mais nítido a posição superior dos crentes. Quando diz: *Nós, porém, que cremos* (tempo passado), *entramos* (presente) *no descanso*, está ressaltando que o descanso de que está pensando é uma experiência já no processo de ser cumprida. Não é algo simplesmente a ser esperado para o futuro. É uma parte essencial da realidade presente para os cristãos. É estranho que a palavra “crer” não está no tempo presente, mas o escritor evidentemente pretende referir-se ao evento da conversão. A advertência no v. 1 claramente visa aqueles cuja experiência não ficou à altura daquilo que Deus lhes providenciou. Presumivelmente, os leitores originais teriam reconhecido a natureza espiritual do “descanso,” que o escritor ainda não definiu. Apesar disto, ele dá algum indício na declaração seguinte — *embora, certamente, as obras estivessem concluídas desde a fundação do mundo* — como se quisesse que seus leitores levassem sua atenção para além das peregrinações no deserto, para a própria criação. O *descanso* da citação e as *obras* do comentário claramente estão estreitamente ligados entre si. Aquilo em que os leitores agora podem entrar não é diferente do tipo de descanso do qual o Criador desfrutou depois de ter completado as Suas obras, o que significa que a idéia do descanso é a da obra aperfeiçoada e não da inatividade (mas veja o comentário sobre v. 10). É importante notar que o “descanso” não é algo novo que não tinha sido conhecido por experiência até à vinda de Cristo. Tem estado disponível no decurso de toda a história do homem. Esta referência para a criação no passado distante coloca a idéia na base mais ampla possível, e parece sugerir que o

(39) W. Manson: *The Epistle to the Hebrews*, pág. 70, n. 4.

descanso fazia parte da intenção de Deus para o homem. O “descanso” é uma qualidade que tem frustrado a busca da parte do homem, e, na realidade, não pode ser alcançado a não ser através de Cristo. O próprio Jesus convidou os homens a virem a Ele para acharem descanso (Mt 11. 28-30).

4-5. Seguem-se duas citações que confirmam as considerações que já foram estabelecidas: a realidade do descanso e a falta de Israel em obtê-lo. A primeira citação vem de Gênesis 2.2, mas é introduzida pela fórmula muito geral: *Porque em certo lugar (pou) assim disse*, é um paralelo estreito da fórmula usada em 2.6. A autoridade da passagem tem maior relevância do que o contexto exato. A alusão ao *sétimo dia* decorre daquilo que foi dito no v. 3, e prepara o caminho para uma menção adicional de um descanso sabático no v. 9. Esta referência ao sétimo dia levou alguns exegetas antigos a sustentarem um conceito da história dividida em 6000 anos, durante os quais Deus levaria as coisas à perfeição, seguindo-se 1000 anos de descanso (assim *Ep. de Barnabé* 15.4ss.).⁴⁰

A segunda citação, introduzida pela fórmula: *E novamente, no mesmo lugar* (i.é, Sl 95), repete o que já tinha sido citado em 3.11 e ecoado em 3.18. É obviamente importante para o escritor inculcar esta idéia em seus ouvintes. Ressalta enfaticamente que é Deus que em última análise diz a derradeira palavra — e não os descrentes e os provocadores.

6-7. Embora a dedução tirada destas citações não seja declarada com clareza lógica, as implicações não deixam de ser bastante claras. *Visto, portanto*, liga o v. 6 com os vv. 4-5, e deduz-se que *alguns* haviam de entrar. A linha de argumento deve ser que, uma vez que os israelitas nunca entraram (i.é, *aqueles aos quais anteriormente foram anunciadas as boas novas*), alguém deve entrar, para a promessa de Deus não ficar nula. É estranho que a esta altura o escritor não leva em conta a entrada em Canaã dos israelitas da segunda geração, embora introduza Josué mais tarde (v. 8). O contraste ainda é entre Moisés, o representante principal da antiga aliança, e Cristo, o inaugurador da nova aliança. Mais uma vez, o pensamento focaliza-se no fato de que os israelitas *não entraram* e de que a causa era a *desobediência*. Somente poderiam culpar a si

(40) Bruce observa que Barnabé passa a confundir o esquema judaico do sábado milenar com a idéia cristã de um oitavo milênio (pág. 74, n. 20). Para um expositor moderno de um ponto de vista semelhante àquele de Barnabé, cf. G. H. Lang: *Comm.*, pág. 73ss.

mesmos. Mas esta mudança de Moisés para Cristo envolve outra reinterpretação do *Hoje* do Salmo 95, que já foi reinterpretado alguns séculos depois dos eventos do deserto. O escritor reintroduz este tema de *hoje* com outra explicação incomum: *de novo determina (horizei) certo dia*. O verbo, que significa “estabelecer os limites de,” é admiravelmente apropriado para a introdução do sentido estendido que o escritor atribui à citação. Embora o sujeito da ação mais uma vez é deixado indefinido, claramente há referência ao próprio Deus.

Falando por Davi é literalmente “em (*en*) Davi,” i.é., na pessoa de Davi. Ressalte-se, assim vividamente, a combinação do divino e do humano na produção das Escrituras. Embora se diga que a citação é das palavras de Davi, mesmo assim, é o Espírito de Deus que fala através delas. Além disto, embora o endurecimento ocorresse no deserto, Davi o aplica *muito tempo depois*, que demonstra a firme convicção do escritor de que as palavras de Deus têm validade contínua. É por isso que se preocupa em achar alguma relevância contemporânea para elas. A repetição da primeira parte da passagem de Salmo 95 citada no capítulo 3 acrescenta solenidade à advertência contida nas palavras, como se fosse um sino constantemente dobrando: “Hoje, não endureçais; hoje, não endureçais.” Conforme diz Bruce: “Por meio da repetição nosso autor esforça-se para inculcar nos seus leitores o fato de que a advertência divina é tão aplicável a eles quanto era nos dias de Moisés ou de Davi.”⁴¹

8-9. Parece provável que a esta altura o escritor considera uma possível objeção, a qual ele mais pressupõe do que declara. Alguém objetaria que embora Moisés não pudesse levar o povo de Israel para Canaã por causa da sua descrença, *Josué* conseguiu, e os “alguns” do v. 6 devem, portanto, ser o povo que ele introduziu lá. Nesse caso, naturalmente, Josué estaria em pé de igualdade com Cristo, que leva Seu povo para um descanso espiritual. Mas o escritor não pensa desta maneira. Argumenta, com base em Deus falar *a respeito de outro dia*, que o dia da ação de Josué não poderia ter sido o cumprimento da promessa. De fato o salmista, ao relembrar este descanso e aplicá-lo ao seu próprio dia, claramente não estava pensando no descanso que Josué obteve. Afinal das contas, aquilo que Josué fez tinha importância meramente transitória comparado com o descanso imutável de Deus depois da criação. Na verdade, a idéia que Deus faz do “descanso” é totalmente diferente da idéia do homem, e o escritor aqui usa as palavras do Salmista para voltar as mentes dos seus leitores em direção

(41) Bruce: *Comm.*, pág. 16.

a uma idéia espiritual, do tipo que verdadeiramente pode ser chamado o descanso de Deus.

O v. 9 introduz a conclusão com a palavra: *Portanto (ara)*, que sugere que é indisputável. A descrição do descanso como um “repouso de sábado” é importante, porque introduz uma palavra (*sabbatismos*) que não ocorre em nenhum outro lugar. Pode ter sido cunhada por este escritor (assim MM), porque diferencia eficazmente entre o tipo espiritual de descanso e o descanso em Canaã (o Salmo tem a palavra *katapausis*).⁴² Aqueles que são elegíveis para este repouso de sábado (ARA simplesmente *repouso*) são chamados *o povo de Deus*, que os distingue dos israelitas descrentes. Este é, na realidade, um termo abrangente, apropriado para a comunidade universal, que inclui tanto os judeus quanto os gentios (cf. um uso semelhante em 1 Pe 2.10). Este aspecto possessivo de Deus é notável. Deleita-Se em chamar os crentes de Seu povo. Uma nova comunidade, dedicada a ouvir a voz de Deus e a obedecê-la, tomou o lugar do antigo Israel que fracassou no tempo da provação.

10. Este versículo dá uma explicação do descanso do sábado. É o *descanso de Deus* e, portanto, não tem um padrão inferior. O povo de Deus compartilha do Seu descanso. O que Ele faz, Seu povo faz. Ao identificar-se com Ele, entra nas Suas experiências. Não há dúvida alguma de que o escritor está subentendendo que o repouso sabático que o crente já tem é tanto uma realidade quanto o descanso de Deus. Não é uma esperança remota, e sim, uma esperança que pode ser imediatamente realizada. Apesar disto, o escrito ainda teme que alguns dos seus leitores deixarão de alcançar o repouso prometido, daí a exortação no v. 11.

A glorificação do descanso (*katapausis*) não subentende que o trabalho é, portanto, um infortúnio. O “descanso” aqui não deve ser considerado como sinônimo de inatividade. Pelo contrário, esta passagem inteira sugere que depois da criação, Deus começou Seu descanso, que presumivelmente ainda continua. Não há sugestão alguma de que Deus Se retirou de qualquer interesse adicional pela ordem criada (conforme sustentavam os deístas). Héring comenta: “*katapausis* não deve invocar meramente a noção de repouso, como também as de paz, alegria e confródia.”⁴³

(42) Há fraco apoio para o apelo de Käsemann ao uso gnóstico de *sabbatismos* como uma emanção, posto que a única indicação provável disto é nas homílias pseudo-clementinas. Cf. a discussão deste conceito por Hofius (op. cit., págs. 102ss.).

(43) Cf. J. Héring: *Comm.*, pág. 32.

(ii) A urgência em buscar o descanso (4.11-13)

11. Aqui há outra das muitas exortações com as quais esta Epístola está salpicada. *Esforcemo-nos, pois, por entrar* é expressado numa forma que sugere que algum esforço considerável é necessário. Não pode ser considerado ponto pacífico. O verbo (*spoudazō*, “esforçar-se”) envolve certo grau de pressa, e é em conformidade com isto que o escritor dá suas advertências. O exemplo do povo de Israel é citado mais uma vez como motivo principal para a exortação. O escritor claramente pensa que há grave perigo da história se repetir, embora deva ser notado que não dá indicação alguma de que seus leitores já tinham sido culpados do *mesmo exemplo de desobediência*. O grego (*en hypodeigmati*) aqui pode ser entendido de duas maneiras: “caindo no mesmo exemplo” ou “caindo segundo o mesmo exemplo.” A primeira tradução é mais natural, mas a diferença de significado é levíssima. Há várias indicações no Novo Testamento de que os cristãos primitivos discerniam paralelos entre a experiência dos israelitas antigos e a deles (cf. por exemplo 1 Pedro onde é notável o tema do Êxodo).

12. Existe, indubitavelmente, um forte elo entre este versículo e o anterior. A advertência foi baseada nos fatos, na natureza da revelação divina. Esta era de tal caráter que suas reivindicações não podiam ser descon sideradas como inconseqüentes. Pelo contrário, as qualidades poderosas da Palavra são descritas através de uma metáfora impressionante, que enfatiza não somente a atividade, como também a eficácia da *palavra de Deus*. Em primeiro lugar, o significado desta frase deve ser estabelecido. Há duas possibilidades. É usada ou num sentido geral da revelação de Deus, ou num sentido particular do próprio Jesus Cristo na Sua função de Logos, de conformidade com o uso de João. Estes dois aspectos estão estreitamente vinculados entre si, mas o contexto imediato sugeriria que é no sentido mais geral da mensagem de Deus ao homem que a expressão visa ser entendida. Um apelo enfático foi feito à revelação de Deus ao Seu povo, e a implicação é que ninguém pode entrar no descanso verdadeiro a não ser aquele em quem a Palavra de Deus assumiu pleno controle da sua experiência. Mesmo assim, só é possível no seu sentido mais pleno através daquela completa revelação de Deus no Seu Filho que já formou a base da declaração introdutória nesta Epístola (1.1ss.).

As qualidades e as atividades atribuídas à Palavra — viva, eficaz, cortante, penetrante e discernidora — são apenas parcialmente aplicáveis de um modo pessoal. Além disto, a linguagem figurada da *espada* talvez não dê, de início, a impressão de julgamento, que não é, porém, o aspecto prin-

cipal aqui. A idéia da Palavra (*logos*) divindindo é achada em Filo (*Quis rerum divinarum heres sit*, Seções 230-233). A idéia de Filo, no entanto, difere da idéia nesta Epístola sendo que o *logos* dele não distingue as coisas numa base moral, mas, sim, deixa a realização da terefa ao raciocínio do homem. A personificação da Palavra como mandamento autêntico de Deus é achada em Sabedoria 18.15-16, num sentido muito mais próximo de Hebreus do que de Filo. Aqui, porém, a idéia é mais fundamental. É nada menos do que a permeação da Palavra em todo aspecto da existência de um homem.

Que a Palavra é *viva* demonstra que reflete o caráter verdadeiro do próprio Deus, a fonte de toda a vida. Este tipo de vida é cheio de energia para realizar sua finalidade declarada. Esta qualidade viva é particularmente apropriada à idéia da Palavra, especialmente quando é aplicada ao registro da revelação, porque a noção poderia facilmente degenerar num código morto, conforme indubitavelmente a Lei tinha se tomado para muitos judeus. Mas uma revelação que é viva tem aplicação constante às mentes dos endereçados. Quando Jesus declarou que as palavras que Ele falava eram espírito e vida (Jo 6.63), era esta parte vivificante da Sua revelação que estava sendo enfatizada. A segunda característica, *eficaz* ou “ativa” (*energês*), serve para sublinhar a mesma idéia. Uma coisa pode ser viva mas dormente, mas a natureza da vida verdadeira é que explode em atividade e desafia em todas as frentes aqueles que não ficam à altura das suas exigências. A Palavra de Deus, nas suas exigências intelectuais e morais, persegue os homens e clama por decisões pessoais a serem feitas em resposta às suas exortações. Sem dúvida, o escritor está pensando no caráter sempre presente do desafio espiritual que acaba de extrair da sua leitura do Salmo 95.

A comparação entre a Palavra de Deus e uma espada é achada também em Efésios 6.17 e volta a ocorrer em Apocalipse 1.16, onde a idéia de uma *espada de dois gumes* é usada para descrever a natureza das palavras que procedem da boca do Filho de Deus glorificado. É achada, ademais, em Isaías 49.2 e Sabedoria 7.22. A referência em Efésios está num contexto da armadura espiritual, e é especificamente aplicada ao ataque contra as forças do mal. Aqui, porém, a ênfase recai sobre o caráter penetrante da Palavra, que é expresso na descrição comparativa: *mais cortante*. É a capacidade de penetração da espada de dois gumes que impressionou o autor mais fortemente. Mas até mesmo isso não está à altura de tudo quanto a Palavra é na sua atividade.

A seguinte descrição elucida este aspecto penetrante da Palavra.

Penetra até ao ponto de dividir alma e espírito chama atenção especial à ação divisora da Palavra de Deus, mas qual é o sentido pretendido aqui? Embora tenha sido sugerido que a divisão é entre a alma (*psychê*) e o espírito (*pneuma*), parece melhor supor que a penetração é tanto dentro da alma bem como do espírito, i.é, sua ação ressalta a verdadeira natureza dos dois.⁴⁴ Neste caso, a Palavra seria vista penetrando na pessoa como um todo, tanto alma quanto espírito. Se a primeira interpretação for adotada, significará que a penetração era tão eficiente que chegava à linha divisória, notoriamente obscura, entre a alma e o espírito. Tanto a palavra para “penetrar” (*diikneomai*) quanto a para “dividir” (*merismos*) são peculiares a este escritor, no Novo Testamento. Esta última palavra ocorre também em 2.4, onde diz respeito à distribuição de dons espirituais, mas claramente o significado aqui é diferente. O uso neotestamentário de *pneuma* focaliza o aspecto espiritual do homem, i.é, sua vida em relação a Deus, ao passo que *psychê* refere-se à vida do homem independentemente da sua experiência espiritual, i.é, sua vida em relação a si mesmo, às suas emoções e ao seu pensamento. Há uma forte antítese entre os dois na teologia de Paulo.

Quando a atividade divisora é estendida a *juntas e medulas e pensamentos e propósitos*, fica claro mais uma vez que a idéia de eficiência está em mente. O tema de que a Palavra de Deus nos afeta até ao ponto de discriminar nossas intenções é um desafio para nós. Nada, nem mesmo nossos pensamentos mais íntimos, está abrigado do discernimento da mensagem de Deus. Afeta, de um modo muito compreensivo, o homem inteiro, conforme claramente ressalta o versículo seguinte.

13. O que acaba de ser dito agora é apoiado por uma declaração acerca do relacionamento entre a criação e o Criador, embora o próprio Deus não seja mencionado pelo nome. Não há dúvida alguma de que a descrição expressiva: *aquele a quem temos de prestar contas*, é uma referência a Deus. Um modo literal de entender as palavras seria: “a quem nos é a conta,” bem interpretado por ARA supra. Isto nos faz lembrar da derradeira prestação de contas, à luz da qual o versículo inteiro deve ser entendido.

É uma advertência salutar que nada e ninguém pode ser ocultado das vistas de Deus. Declara-se que cada criatura está *manifesta* (*gymna*, literal-

(44) C. Spicq: *Comm.* 1, págs. 52ss., vê aqui uma distinção filônica entre a alma e o espírito, em que este é superior àquela, sendo que somente o espírito pode compreender o ensinamento divino.

mente “nua”), que ressalta o completo desvendamento diante de Deus. Além disto, diz-se que é *descoberta* (*tetrachēlismena*), um termo pitoresco, que ocorre somente aqui no Novo Testamento e não ocorre na Septuaginta. Significa “curvar o pescoço para trás” (como na luta livre); mas seu sentido secundário é “desnudar,” ou ao ser vencido, ou forçado a cair prostrado, ou, como aqui, na aplicação metafórica de “desnudar.” É como se Deus garantisse que ninguém poderia esconder seu rosto dos seus olhos, sua cabeça empurrada para trás para estar à plena vista de Deus. Este pensamento solene prepara o caminho para a segunda parte principal da Epístola em que o propósito e eficácia da obra sumo-sacerdotal de Cristo são expostos. O fato de que nada pode ser oculto torna tanto mais urgente a necessidade de um representante eficaz que possa agir em prol dos homens.

E. UM SUMO SACERDOTE SUPERIOR (4.14-9.14)

A Lei de Moisés reconheceu e providenciara um sumo sacerdote que pudesse mediar entre Deus e o homem. Mas o sacerdócio de Arão tinha várias fraquezas, e o escritor demonstra que o sumo-sacerdócio de Cristo é de um tipo superior. Num interlúdio desafiador, o escritor adverte os leitores acerca das consequências de se desviarem da fé cristã. A questão de qual é a ordem sacerdotal à qual Cristo pertence leva o escritor a discutir a ordem superior de Melquisedeque. Estreitamente vinculado com este tema está o da Nova Aliança, cuja superioridade à antiga é demonstrada.

(i) Nosso grande Sumo Sacerdote (4.14-16)

14. Embora tenha sido declarado certo número de vezes (cf. 1.3; 2.17; 3.1) que o tema do sumo sacerdote ocupava um lugar de destaque na mente do escritor, somente agora é que começa a plena explicação dele. É provável que a conjunção *pois* (*oun*), que começa este versículo faça uma ligação direta com 2.17-18, sendo que a seção interveniente é um tipo de interlúdio que, mesmo assim, marca o tom ao chamar a atenção dos leitores à importância do tema.

Três declarações são feitas acerca de nosso *Sumo Sacerdote*. Em primeiro lugar, Ele é *grande*, o que O destaca como sendo superior a outros sacerdotes inferiores. O escritor pensa primariamente na Sua superioridade à ordem arônica do sacerdócio, questão que é tratada na passagem subsequente. Esta grandeza estende-se não somente ao Seu caráter como também à Sua obra.

A segunda característica é que *penetrou os céus*. Uma vez que o plural “céus” é usado, alguns sugerem que a idéia judaica de uma série ascendente de céus aqui está em mente. Paulo em 2 Coríntios 12.2 fala de ser arrebatado para “o terceiro céu.” Clemente de Alexandria refere-se a sete céus. Mas posto que era a prática regular no Antigo Testamento usar o plural para o céu, é improvável que a idéia judaica de céus sucessivos esteja em mira. É mais provável que a idéia seja geral e que vise contratar-se com a entrada limitada do sumo sacerdote arônico dentro do véu. Nosso Sumo Sacerdote penetra até à própria presença de Deus. As palavras sugerem que nenhum impedimento atrapalha Sua passagem. Podemos comparar a declaração aqui com aquela em 10.19 que declara que, tendo em vista a obra do nosso Sumo Sacerdote, agora temos confiança para entrar no “Santo dos Santos.” Temos participação no acesso do nosso Sumo Sacerdote.

A terceira declaração acerca dEle dá Seu nome: *Jesus, o Filho de Deus*. O primeiro dos dois nomes já apareceu em 2.9 e 3.1, onde O identifica na Sua natureza humana para demonstrar Sua elegibilidade para o cargo de sumo sacerdote. O nome é usado outra vez em conexão com o tema sumo-sacerdotal em 6.20; 7.22; 10.19; 12.24; 13.12. Na verdade, o nome de Jesus, sem quaisquer outros títulos, ocorre tão freqüentemente nesta Epístola quanto o título independente “Cristo” (9 vezes cada). O escritor não dá a impressão de usar indiscriminadamente os diferentes nomes. É altamente importante para ele estabelecer sem questão de dúvida que nosso Sumo Sacerdote não é nenhum outro senão o Jesus histórico. Ao mesmo tempo, reitera o que já deixou claro: que este Jesus também é o Filho de Deus. Embora a Filiação de Jesus seja tomada por certa na parte anterior da Epístola, o título *Filho de Deus* não é usado até esta altura da discussão, e sem dúvida, é intencionalmente introduzido aqui para combinar a humanidade e a divindade de Jesus como sendo as qualificações perfeitas para um Sumo Sacerdote que teria de ser superior a todos os demais. É usado outra vez em 6.6, 7.3 e 10.29; na primeira e na última destas referências, Filho de Deus descrever Aquele que é tratado com ignomínia pelos que apostatam.

Depois da apresentação de tão grande Sumo Sacerdote, não é surpreendente que uma exortação seja imediatamente acrescentada: *conservemos firmes a nossa confissão*. O verbo aqui usado (*kratōmen*) significa “apegar-se a”, como se exigisse alguma resolução da nossa parte. A idéia, mas com um verbo levemente diferente (*katechōmen*), volta a ocorrer em 10.23 em relação ao mesmo objeto: *confissão*. Esta última palavra já foi encontrada em 3.1, e pode ser considerada uma idéia-chave nesta Epístola.

tola, visto haver uma ligação direta entre a presente passagem e 10.19-23. Sem dúvida, 4.14-16 pode ser considerado o prólogo ao tema sumo-sacerdotal, e 10.19-23 o epílogo. Nas duas passagens ocorrem as idéias de conservar firme a confissão, de chegar-nos a Deus através de um grande Sumo Sacerdote, e de uma confiança (*parrësia*) para fazê-lo. Os paralelos são por demais marcantes para serem acidentais. Refletem o propósito do autor na estrutura da sua Epístola. Seu interesse em expor seu tema sumo-sacerdotal não é teórico, mas, sim, prático, i.é, exortar seus leitores a se achegarem a Deus.

15. Embora a capacidade do nosso Sumo Sacerdote de simpatizar-se com os que são tentados já tenha sido ressaltada (2.18), a mesma idéia é agora expressa de um modo negativo: *Não temos sumo sacerdote que não possa compadecer-se*. Por que o escritor muda da forma positiva para a negativa? Parece mais provável que tenha consciência de uma objeção, talvez que, dalguma maneira, Jesus Cristo esteve demasiadamente distante da necessidade do homem. Se for assim, apressa-se para dissipar este temor. A declaração é dada aqui como a razão para o conservar-se firme, conforme demonstra a conjunção *porque* (*gar*). Nossa confiança está diretamente relacionada com a capacidade do nosso Sumo Sacerdote. Somente nesta Epístola (aqui e em 10.34) é que o verbo *simpatizar* (*sympatheō*, literalmente "sofrer juntamente com") é usado no Novo Testamento. Aqui, diz respeito à simpatia de Cristo por Seu povo, e em 10.34 à compaixão do cristão pelos encarcerados. A capacidade do cristão para a simpatia é baseada na capacidade de Cristo simpatizar-se. No presente caso, o objeto da simpatia é *nossas fraquezas*. Esta idéia de fraqueza (*astheneia*), que subentende uma consciência de necessidade, ocorre noutros lugares da Epístola com referência à fraqueza da ordem do sacerdócio de Arão (5.2; 7.28), e fica em notável contraste com a ausência de tal fraqueza da parte do nosso grande Sumo Sacerdote. É porque Ele não tem essa fraqueza ministerial, que Ele pode simpatizar-se com os homens em suas fraquezas. A palavra *fraquezas* é suficientemente abrangente para incluir qualquer forma de necessidade. Há simpatia para os necessitados, mas não para os auto-suficientes.

Caso alguém pense que mesmo que o nosso Sumo Sacerdote possa simpatizar-se conosco, não pode conhecer as tentações que assaltam os outros homens, as tentações de Jesus agora são especificamente referidas. Ele foi *tentado em todas as coisas, à nossa semelhança*. Este é um desenvolvimento mais específico da declaração em 2.18, onde o fato da tentação de Jesus é citado como garantia de que Ele pode ajudar aos outros

nas suas tentações. Há duas asseverações adicionais aqui que levantam um problema penetrante: que Suas tentações são como as nossas (*à nossa semelhança*), e que se estendem a todos os aspectos (*em todas as coisas*). A primeira declaração pode ser entendida no sentido de que Sua natureza é como nossa, e não Suas tentações, mas isto evitaria as implicações da segunda declaração. *Em todas as coisas (kata panta)* coloca Jesus na mesma categoria que nós mesmos quando se trata da tentação. Isto transmite um aspecto que é tremendamente encorajador. Podemos conseguir grande consolo do fato de que Sua experiência se equipara à nossa.

O problema, no entanto, surge da cláusula de exceção: *mas sem pecado*. Uma vez que nós somos tentados e pecamos, e Ele é tentado e não peca, como Suas tentações podem ser iguais às nossas? Se Ele não tem a mesma tendência ao pecado que nós temos, não está, por este mesmo fato, numa posição privilegiada que imediatamente distingue Sua tentação da nossa? Para uma solução a esta dificuldade, devemos notar que a tentação, em si mesma, não é pecaminosa. A idéia diz respeito mais ao ser exposto à prova ou à sedução. Isto é claramente possível, e não exige que a pessoa tentada peque. Embora certamente haja um sentido em que o fato de Jesus ter sido exposto à tentação foi diferente das tentações dos homens, porque Ele estava livre da tendência ao pecado, mesmo assim, num outro sentido, Sua própria provação foi, em todos os aspectos, semelhante à nossa. A experiência de Jesus não foi confinada às três tentações no deserto, afetou a totalidade da Sua missão. Basta saber que Ele passou por tensões e pressões que nenhum outro homem já conheceu. O maior neste caso inclui o menor. O que são as minhas tentações, mesmo enfrentando uma tendência que uma Pessoa perfeita e divina não experimentou, comparadas com o que Ele suportou? Sua impecabilidade é demonstrada para Seu povo, não tanto como exemplo quanto como inspiração.⁴⁵ Nosso Sumo Sacerdote é altamente experiente nas provações da vida humana.

Com esta declaração importante e específica acerca da impecabilidade de Cristo, podemos comparar o comentário de Paulo em 2 Coríntios 5.21. É um aspecto integral do ensino do Novo Testamento e especialmente importante para o tema sumo-sacerdotal deste escritor (cf. as declarações adicionais em 7.26ss.), que Jesus, embora fosse um homem, nunca pecou.

(45) Westcott: *Comm.*, pág. 107, comenta que Cristo participou das nossas tentações, mas com a exceção de que "não havia nele pecado algum para tornar-se uma fonte de provações,"

16. Surge uma outra exortação que, conforme já foi notado supra, volta a ocorrer em 10.22-23. Foi a possibilidade de nos achegarmos a Deus que captou a imaginação do escritor. Há, aqui, certo número de aspectos que vale a pena notar. Em primeiro lugar, a abordagem a Deus pelo cristão deve ser caracterizada pela *confiança* ou ousadia (*parrêsia*), por uma liberdade de expressão e ausência do medo. Este é um dos aspectos mais marcantes do caminho cristão para Deus, que nem sequer é embaraçado pelo senso humano do temor na presença de Deus. É perfeitamente refletido na Oração Dominical, onde o uso de um trato como “Pai Nosso” revela uma ousadia maravilhosa. O segundo aspecto é a expressão *trono da graça*. O trono representa a realeza, e certamente poderia inspirar temor se sua característica principal não fosse a graça, i.é., o lugar onde o favor gratuito de Deus é distribuído. Em 8.1 e 12.2 Jesus Cristo é visto assentado à destra do trono. Um terceiro aspecto é a combinação da *misericórdia* e da *graça* como favores especiais dispensados a partir do trono. Nosso Sumo Sacerdote já foi descrito como sendo misericordioso (cf. 2.17). Este é um tema de destaque no Novo Testamento e é característica especial das Espístolas paulinas. A quarta consideração é a ajuda que está disponível *em ocasião oportuna*. O fornecimento da graça é irrestrito, sendo que a única condição prévia é a disposição para recebê-la, um senso da sua indispensabilidade.

(ii) A comparação com Arão (5.1-10)

1. Os quatro primeiros versículos do capítulo 5 são históricos e dizem respeito à ordem de Arão. Se a Epístola é dirigida a cristãos judeus, as declarações vêm como lembrança para servir de pano de fundo para a introdução de uma ordem superior. Tendo já declarado que Jesus Cristo é um grande Sumo Sacerdote, alguma comparação com a ordem arônica é inevitável e pode, na realidade, ter dois alvos. Pode demonstrar que Jesus preenche todas as condições do sumo-sacerdócio e pode demonstrar, ainda mais, quão superior Ele é à linhagem de Arão. Se este último alvo não tivesse sido incluído, o significado verdadeiro da ordem de Melquisedeque teria ficado despercebido.

A discussão começa com uma declaração bem geral acerca do ofício sumo-sacerdotal. Esta declaração, ademais, segundo se percebe, tem alguma conexão com a seção introdutória no fim do capítulo 4, conforme demonstra a conjunção inicial *Porque (gar)*. Certamente, a capacidade de nosso Sumo Sacerdote de socorrer depende até que ponto Ele cumpre as

condições. Há várias características específicas mencionadas. (i) O sumo sacerdote é essencialmente um representante do homem; é *tomado dentre os homens*. É porque é identificado por natureza com os homens que pode agir e pleitear em prol deles. Isto era fundamental ao sacerdócio arônico. Não havia questão da tarefa ser entregue a um ser sobre-humano. Necessitava de um homem que pudesse compreender os homens e sentir por eles. (ii) É *constituído (kathistatai)*. Como o verbo é passivo, é subentendido que a nomeação do sumo sacerdote é feita por Deus. A ordem arônica não fez disposições para a eleição democrática, mas, somente para nomeações teocráticas autoritárias. (iii) Sua nomeação é *nas coisas concernentes a Deus (ta pros ton Theon)*. Sua obra de Mediador, para agir em prol de Deus para com os homens e em prol dos homens para com Deus, é vista claramente aqui. Esta é uma função essencial do sacerdócio. (iv) Seu propósito é *oferecer assim dons como sacrifícios pelos pecados*. Esta cláusula (uma cláusula com *hina*) ressalta o resultado dEle estar tão estreitamente identificado tanto com Deus quanto com os homens. As duas palavras até mesmo são ocasionalmente usadas intercambiavelmente, mas aqui há distinção entre elas. Neste caso os *dons (dōra)* devem referir-se às ofertas de cereais e os *sacrifícios (thysias)* às ofertas de sangue. O sumo sacerdote arônico, na realidade, estava se aproximando de Deus por causa dos pecados dos homens. Aqui a declaração “pelos pecados” é significante, porque não é restrita aos sacrifícios, como também diz respeito aos dons. É melhor, portanto, entender que esta expressão refere-se à gama total da obra do sumo sacerdote. Seu desempenho inteiro como representante do seu povo tem valor expiatório, i.é, tem a ver com os pecados das pessoas que representa.

2. Depois destas funções gerais do ofício, o aspecto mais pessoal é enfocado: a capacidade do sumo sacerdote de *condoer-se* (ou “tratar mansamente” — *metriopathein*) *dos ignorantes e dos que erram*.⁴⁶ Embora não seja dito nada no Antigo Testamento acerca das qualidades morais, o escritor deduziu esta qualidade de mansa compreensão do fato básico de que o sumo sacerdote é essencialmente um homem entre homens. É muito fácil ver-se livre dos ignorantes e dos que erram, ou pelo menos não lhes dar a mínima consideração. São um estorvo em qualquer sociedade bem-organizada. Mas numa sociedade teocrática não podem ser deixados

(46) Vale a pena notar que a qualidade da mansa moderação mencionada aqui não teria sido estimada nos círculos estoicos, onde era considerada inferior à ausência da paixão. Cf. Williamson: *Philo and the Epistle to the Hebrews*, págs. 26-27.

fora de consideração. Deve ser dada atenção a eles. O sumo sacerdote não era apenas o representante das melhores seções da sociedade, era também das piores. As duas descrições — *ignorantes (agnoousi)* e *os que erram (planômenois)* — talvez indiquem a origem e a característica do tipo de pecado com o qual o sumo sacerdote pode lidar. Os pecados da ignorância eram cuidadosamente distinguidos dos pecados deliberados, para os quais a lei não fazia provisão. Os que erram são aqueles que se desviaram do caminho de Deus, mas querem voltar. Não são os rebeldes endurecidos. O sumo sacerdote tinha um ministério especial de mansidão para com aqueles que tinham consciência da sua necessidade. É com estes que podia identificar-se nas suas *fraquezas*. Neste aspecto, porém, a linhagem de Arão difere de nosso Sumo Sacerdote que tem ainda mais capacidade de tratar com mansidão o Seu povo, por causa da Sua força e não por causa da Sua fraqueza. Nunca foi ignorante, nem errou, mas tem perfeita compreensão daqueles que são assim. Mesmo assim, as palavras traduzidas *rodeado de fraquezas* podem ser entendidas no sentido de “embrulhado em fraqueza.” Neste caso, pode-se pensar no sumo sacerdote como estando vestido das fraquezas do seu povo; se este for o significado, há um paralelo mais estreito com nosso grande Sumo Sacerdote. Todavia, o primeiro sentido, que contrasta a fraqueza de Arão com a força de Cristo, é mais provável.

3. Há uma divergência ainda mais evidente neste versículo entre Jesus Cristo e a ordem de Arão. O sumo sacerdote arônico, sendo ele mesmo um homem pecaminoso, *deve oferecer sacrifícios pelos pecados... como de si mesmo*. Uma parte importante dos procedimentos do Dia da Expição era que o sumo sacerdote devia primeiramente, oferecer um sacrifício como expiação pelos seus próprios pecados (cf. Lv 16.11ss.). Na mente do escritor parece haver uma estreita conexão entre a fraqueza e o pecado, embora não decorram necessariamente um do outro. No caso dos homens, no entanto, i.é, todo homem menos o Homem perfeito, a fraqueza tem como resultado o pecado. O exemplo perfeito de uma forma impecável de fraqueza física é a cruz. Mas a ordem arônica não fazia provisão para esse tipo de fraqueza nos seus sacerdotes, a não ser talvez idealmente, no seu sistema sacrificial. Mas, conforme esta Epístola passará a demonstrar, ao passo que Arão tinha de oferecer um animal, Cristo ofereceu a Si mesmo. Há claramente um fator comum entre os pecados do sumo sacerdote e os *do povo*. Estava na mesma condição necessitada que eles. Mais uma vez, porém, nosso Sumo Sacerdote destaca-Se em marcante contraste. Estando sem pecado, não tinha necessidade de oferecer sacrifícios em prol de Si mesmo, e isto O coloca numa categoria diferente.

4. Um fator importantíssimo no ofício do sumo sacerdote é sua origem. Era uma nomeação divina e não uma auto-nomeação ou uma nomeação humana: *Ninguém, pois, toma esta honra para si mesmo*. O caso de Arão agora é mencionado especificamente, porque foi chamado por Deus. A chamada divina é um fator importante no Novo Testamento como era no Antigo Testamento, porque chama a atenção à iniciativa divina. Quando a comparação é feita com nosso grande Sumo Sacerdote, fica evidente que Ele também foi nomeado para Seu ofício. Somos lembrados de que Ele reconhecia que Deus Lhe deu a obra que viera realizar (cf. Jo 17.4).

5. Os seis versículos seguintes explicam o relacionamento entre Cristo e a ordem de Arão, introduzem a ordem de Melquisedeque, que depois é desenvolvida adicionalmente após o interlúdio de 5.11-6.20.

O escritor explora primeiramente a nomeação divina de Cristo, característica esta que está em linha direta com a posição de Arão. É digno de nota que o título *Cristo* é usado aqui ao invés de Jesus (que é preferido em 4.14). Isto sugere que o escritor está profundamente impressionado pelo pensamento de que o ungido, o Messias, no Seu ofício *não se glorificou* como bem poderia ter feito. O quadro neotestamentário do Messias, no entanto, sempre revela alguém cuja missão é servir, nunca alguém que procurou conquistar posições de honra. Em João 8.54, Jesus sustenta que não honra a Si mesmo, mas, sim, que é honrado pelo Pai. O fato de que foi *nomeado* é apoiado pelo Salmo 2, de uma passagem que já foi citada em Hebreus 1.5. Este tema, que volta a ocorrer, e que aqui está ligado com outra citação do Salmo 110, sugere que houve meditação sobre estes Salmos, e que formavam uma parte vital da estrutura da Epístola. São como linhas melódicas que se repetem numa música, sendo que cada nova introdução delas apresenta alguma variação. O escritor quer que a idéia do sumo-sacerdote seja estreitamente vinculada com seu conceito sublime de Cristo como Filho de Deus. A nomeação por Deus é uma indicação que nosso Sumo Sacerdote é totalmente aceitável por Deus. Se Ele tivesse sido nomeado pelos homens, sempre teria havido dúvida.⁴⁷

6. A segunda citação, do Salmo 110.4, é introduzida por uma fórmula muito geral: *Como em outro lugar também diz*, presumivelmente para distingui-la da primeira citação. Mesmo assim, é citada como autoritativa, porque “diz” claramente se refere a Deus. A nomeação divina ao ofício de *sacerdote* é apoiada por esta citação, mas dois fatores inteiramente

(47) Conforme diz Montefiore: *Comm.*, pág. 96: “Somente um Sumo Sacerdote que é Filho de Deus pode ter Seu lugar legítimo à destra de Deus.”

novos também são introduzidos, e demonstram que o sacerdócio de Cristo é diferente do de Arão. Em primeiro lugar, é *para sempre*, porque nunca poderá ficar melhor do que já é. Sendo perfeito, nunca chega ao ponto de ceder lugar a um melhor. Em segundo lugar, é *segundo a ordem de Melquisedeque*, porque, conforme será exposto mais tarde, não tem sucessão como tinha a ordem de Arão. Aconteceu de uma vez por todas, porém é constantemente aplicável. Neste sentido é para todos os tempos.

Melquisedeque, diferentemente de Arão, é uma pessoa misteriosa. A menção fugaz dele em Gênesis 14.18-20 mostra que era uma personagem histórica cujo sacerdócio foi aceito por Abraão. É digno de nota que o autor da Epístola não tira lição alguma do fato de que o relato de Gênesis diz que Melquisedeque trouxe pão e vinho. Poderia ter atribuído importância simbólica a isto, já que o pão e o vinho são de tão alta significância com referência à Ceia do Senhor. Mas, ao invés disto, concentra-se no fato histórico de que Abraão ofereceu dízimos a Melquisedeque (veja cap^o 7). Poderia, ainda mais, ter citado e comentado o juramento divino nos capítulos 3 e 4. Não obstante, reserva tal comentário para 6.13, quando, então, faz exposição do significado do juramento. O método do autor de introduzir a figura estranha de Melquisedeque é tão misterioso quanto a figura do próprio sacerdote. Há nele uma certa aura que é apropriada, tendo em vista o Sumo Sacerdote exaltado que Melquisedeque tipifica.

7. Nesta Epístola há muitas surpresas na introdução de temas diferentes que, à primeira vista, não parecem acompanhar naturalmente o contexto. A seção seguinte (vv. 7-10) é um exemplo disto. O escritor introduz o que pode ser chamado de uma reminiscência histórica da vida de Jesus. Podemos perguntar a nós mesmos o que isto tem a ver com Melquisedeque, cuja ordem sacerdotal é mencionada outra vez no v. 10. É possível que a repetição da citação do Salmo 2 tenha lembrado o escritor da sua sequência de pensamento onde concentra-se na Filiação divina (capítulo 1) e na humanidade de Jesus (capítulo 2). Parece que quer dissipar qualquer idéia de que Jesus seja uma figura mística não-histórica por meio de, abruptamente, lembrar aos leitores aquilo que aconteceu *nos dias da sua carne*. A expressão é interessante porque chama a atenção à realidade da Sua vida humana. O escritor já deixou clara esta realidade no capítulo 2 (veja vv. 14 e 17), mas a presente referência introduz muito mais vividamente uma clara alusão ao registro histórico da vida de Cristo. Sem dúvida, este é um dos exemplos mais vívidos do Novo Testamento, fora dos Evangelhos. No texto grego, o sujeito não é definido, mas deve referir-se a *Jesus*, que é o sujeito desta seção inteira (cf. v. 5).

A declaração principal acerca da vida humana de Jesus diz respeito às Suas poderosas orações. As duas palavras usadas para isto; *orações e súplicas*, são estreitamente ligadas entre si, mas não deixa de haver distinção entre elas. A primeira (*deêsis*) é a palavra neotestamentária geral para as orações, mas a última (*hiketêria*) tem um elemento mais forte de súplica e é derivada da antiga prática de estender um ramo de oliveira como sinal de apelo. Estas são palavras notáveis para descrever a oração do Filho ao Pai, mas demonstram o quão completamente identificado Ele está com Seu povo. O *forte clamor e lágrimas* parecem ser uma alusão inegável à agonia de Jesus no jardim de Getsêmane, onde Suas orações foram acompanhadas por um suor de sangue, revelando a intensidade interior da luta pela qual passava. Os relatos nos Evangelhos não mencionam as lágrimas, mas estas não estariam fora de harmonia naqueles relatos. Aquele que podia chorar ao lado do túmulo de Lázaro não estaria longe de poder expressar-se de modo semelhante noutras ocasiões de profunda emoção. Embora as lágrimas geralmente sejam consideradas um sinal de fraqueza, não deixam de ter propriedades curativas. Nosso Sumo Sacerdote não estava tão alto acima de nós que as lágrimas estivessem distantes dEle nas ocasiões em que Sua mente estava cruelmente aflita.

Ao aludir-se à Pessoa a quem estas orações intensas eram endereçadas, o escritor deliberadamente usou uma frase descritiva para chamar a atenção à capacidade de Deus para salvar: *quem o podia livrar da morte*. Esta idéia de Deus como libertador é tão característica no Novo Testamento que não é fácil apreciar seu pleno significado. Esta Epístola já chamou a atenção à constante escravidão do homem ao pavor da morte (2.15). A mensagem de que a vitória é através de Cristo tem trazido, no passado, um desafio e nova esperança a muitas pessoas. Não é de se admirar que o escritor volte a ela quando pensa nas orações de Jesus.

Quando diz, porém, que *Ele, Jesus... tendo sido ouvido por causa da sua piedade...* não fica imediatamente claro como as palavras devem ser compreendidas. Muitos comentaristas consideram que a forma das palavras significa que Sua piedade — Sua Paixão — foi transformada em meio para lançar fora todo o medo. As palavras, no entanto, pareceriam ser uma alusão mais direta à agonia no jardim, onde o clímax era a aceitação da vontade divina por Jesus (“contudo, não se faça a minha vontade, e, sim, a tua”), e neste caso a palavra (*apo*) significaria *por causa da (sua piedade)*. Outro meio de entender a mesma preposição seria o significado mais usual “fora de,” o que daria o significado: “liberto do seu temor piedoso,” mas este pensamento parece estranho ao contexto. O escritor

toma cuidado com a palavra que emprega para expressar temor (*eulabeia* – *piedade*, ARA) e não usa a palavra mais comum (*phobos*). De fato, é só nesta Epístola, em todo o Novo Testamento, que ocorre esta palavra (cf. também 12.28 onde o significado é “reverência”). Sobre seu uso aqui, Westcott observa: “mais comumente expressa a reverente e bem-pensada hesitação de ser demasiadamente atrevido, que é compatível com a verdadeira coragem.”⁴⁸ A idéia, portanto, é aplicável à experiência do Getsêmane. Tem sido imaginado que um problema surge pelo fato de os relatos nos Sinóticos declararem que a oração no Getsêmane, pedindo a remoção do cálice, não foi feita assunto de insistência até ao fim. Em que sentido, portanto, Jesus foi ouvido? A resposta acha-se, decerto, na Sua perfeita aceitação da vontade divina.

8. Esta reminiscência da experiência terrestre de Jesus, que é uma contribuição essencial à Sua qualificação como grande Sumo Sacerdote, leva o escritor a refletir sobre o paradoxo dos seus sofrimentos. Não seria inteiramente ininteligível dizer que os filhos usualmente aprendem a obediência por aquilo que sofrem, i.é, às mãos dos pais terrestres,⁴⁹ mas com Cristo é muito diferente. Sua Filiação era perfeita e, portanto, levanta a pergunta do porque Ele precisava aprender a obediência. Aqui somos confrontados com o mistério da natureza de Cristo. Ao considerar o Filho divino, talvez seja difícil ligar qualquer sentido ao processo de aprendizagem (*aprendeu a obediência*), mas ao pensar no Filho como o Homem perfeito, fica sendo imediatamente inteligível. Quando Lucas diz que Jesus crescia em sabedoria (2.52), quer dizer que por um processo progressivo demonstrou pela Sua obediência à vontade do Pai um processo contínuo de tornar a vontade de Deus Sua própria, chegando ao seu clímax na Sua maneira de abordar a morte. A exclamação de aceitação no jardim de Getsêmane foi a evidência conclusiva da obediência do Filho ao Pai. Ninguém negará que há profundo mistério aqui, mas o fato desta aceitação torna a compreensão que nosso Sumo Sacerdote tem de nós inquestionavelmente mais real. Há certos paralelos aqui com Filipenses 2.6ss. que também ressalta a obediência de Cristo na forma de um servo. Nas duas passagens, o Servo Sofredor de Isaías pode estar em mente.

9. Não menos impressionante é a idéia de um processo de aperfeiçoamento sendo aplicado a Cristo (como em 2.10). Como no primeiro

(48) Westcott: *Comm.*, pág. 127.

(49) Cf. C. Spicq: *Comm.* I, págs. 46-47, para exemplos tirados de Filo que revelam uma estreita conexão entre o ensino e o sofrimento (*mathein/pathein*).

caso, há uma estreita vinculação entre a perfeição e o sofrimento. É através de um caminho de sofrimento que a perfeição é conseguida. No presente caso, é a obediência que está especialmente ligada com a perfeição, lembrando-nos da seqüência de Filipenses 2.8-9. Não pode ser dito de nenhum sumo sacerdote humano: *tendo sido aperfeiçoado*. Esta expressão não deve ser entendida no sentido de sugerir que houve tempo em que Ele não era perfeito. No curso da Sua vida, a perfeição que Jesus possuía foi submetida ao teste. Essa perfeição permaneceu imaculada através de tudo quanto ele sofreu. Conforme observa Hughes: “Seus sofrimentos tanto testaram quanto, vitoriosamente suportados, atestaram Sua perfeição, livre de fracasso e de derrota.”⁵⁰ A ênfase recai aqui sobre a perfeição que é uma realidade sempre presente. Deve também ser notado que o verbo é freqüentemente usado na Septuaginta acerca da consagração do Sumo Sacerdote ao seu ofício, idéia esta que tem alguma relevância para o tema desta Epístola.

A perfeição de Cristo é vista como a base da nossa salvação. De fato: *tornou-se o Autor da salvação eterna*. O “tomar-se” (*egeneto*) refere-se à efetivação da salvação e, por este motivo, é expressado com um tempo passado. Historicamente, parece referir-se àquele momento no tempo quando Jesus assumiu o ofício de Sumo Sacerdote. A palavra traduzida “Autor” (*aitios*) ocorre somente aqui no Novo Testamento e significa “causa.” Pode referir-se a uma causa boa ou ruim, mas aqui é totalmente boa, e “origem” ou “Autor” traduzem bem este sentido. Não há maneira de fazer um curto circuito nos meios da salvação. Aquilo que não vem através de Jesus não é nenhuma salvação verdadeira. Para nosso escritor, há significância especial na idéia das coisas eternas. Fala do juízo eterno (6.2), da eterna redenção (9.12), do Espírito eterno (9.14), da eterna herança (9.15), da eterna aliança (13.20). É óbvio que deseja lançar alicerces permanentes, em contraste com o cenário em constante mudança de qualquer sacerdócio e método terrestres para abordar a Deus. Há algo de estável e duradouro na salvação que Jesus Cristo fornece. Podemos comparar a ocorrência freqüente da idéia da vida eterna no Evangelho segundo João.

Fica bem claro que há condições estabelecidas para aqueles que desejam valer-se desta salvação. Estas são resumidas como a obediência, o equivalente daquilo que o Filho já aprendeu (v. 8). A obediência, nesse sentido, envolve uma aceitação completa da vontade divina. No que diz respeito aos cristãos, isto resume a resposta do homem à provisão de um meio

(50) Hughes: *Comm.*, pág. 188.

de salvação que Deus fez. É digno de nota que os que são elegíveis para a salvação são *todos os que lhe obedecem*, que significa todas as classes dos obedientes, judeus e gentios, ricos e pobres, eruditos e incultos, livres e escravos (cf. por exemplo a declaração de Paulo em Gl 3.28). A universalidade do evangelho é refletida na eficácia universal do ofício do Sumo Sacerdote.

10. Agora é usada outra palavra que é única no Novo Testamento para descrever a outorga pública de um nome ou título, que ARA traduz como *nomeado* (*prosagoreuō* – “designar”). A proclamação de uma nova ordem de sacerdócio é feita *por Deus*, fato este que chama a atenção à nomeação divina, conforme já foi mencionada nos vv. 4-5. De qualquer maneira, a ordem de Melquisedeque não é uma ordem com uma sucessão hereditária, conforme demonstra o escritor em 7.3, e, portanto, ninguém poderia ser consagrado nesta ordem a não ser pelo próprio Deus. É, além disto, uma ordem sem igual, sendo que ninguém mais pertenceu a ela a não ser Cristo. A palavra incomum mencionada supra é especialmente apropriada para a categoria do nosso *Sumo Sacerdote*, por ser Ele de uma ordem totalmente diferente da de Arão.

A esta altura no desenvolvimento do seu argumento, o autor deixa seu tema de *Melquisedeque* para tratar dalguns problemas sérios que afetavam seus leitores. Parece ser uma digressão planejada, que volta paulatinamente ao tema de Melquisedeque no fim do capítulo 6 através de uma discussão do juramento a Abraão.

(iii) Um interlúdio desafiador (5.11-6.20)⁵¹

11. De modo inesperado, o escritor passa repentinamente a refletir sobre a capacidade dos seus leitores de captar aquilo que acaba de dizer e aquilo que pretende expor adiante. Isto revela inconfundivelmente que está se dirigindo a pessoas genuínas cuja situação lhe é conhecida. Tem consciência de que são *tardios em ouvir*, presumivelmente num sentido espiritual. Talvez pense que sua discussão da ordem de Arão e da sua inferioridade a Melquisedeque soará por demais acadêmica e teórica e alguns dos seus leitores. Parece, pelo menos, reconhecer que há dificuldades na sua exposição por enquanto, e que ainda haverá dificuldades maiores; sabe, porém, que não devem apresentar obstáculos a homens de mentes maduras. Apesar disto, tem problemas sérios no tocante aos leitores, e re-

(51) Sobre esta seção, cf. H. P. Owen: ‘The ‘Stages of Ascent’ in Hebrews v. 11-vi.3,’ *NTS* 3(1956-57), págs. 243ss.

solve interromper seu discurso principal para emitir uma forte advertência. Quando diz: *A esse respeito temos muitas coisas que dizer, e difíceis de explicar*, refere-se especialmente ao tema de Melquisedeque, que não deve ter sido um dos temas mais familiares no judaísmo contemporâneo, embora haja alguma menção dele nos escritos de Filo, e nos documentos de Cunrã. Pode ser notado aqui que um relacionamento direto é pressuposto entre a condição espiritual e o entendimento. Este último não é meramente uma questão de intelecto. A dificuldade é essencialmente um problema de comunicação, como expressar verdades de uma maneira que fique dentro do alcance dos leitores. Indubitavelmente, o problema que o escritor enfrenta é enfrentado por todo expositor da verdade divina.

12. A crítica acerca deles serem tardios em ouvir daria a impressão e não ter motivo, e por isso precisa de alguma justificativa. Tendo isto em mente, é exposta a razão da avaliação. A primeira coisa é a falta notável dos leitores de cumprirem aquilo que era esperado deles: *devíeis ser mestres*. A razão porque se esperava deles que ensinassem é que tinham sido cristãos por tempo suficiente para terem adquirido os conhecimentos básicos necessários para poder passá-los a outras pessoas. Surge aqui a questão da identidade destas pessoas. Parece razoável supor que não pode ser uma alusão a todos os membros de uma igreja, porque todas as igrejas contêm aqueles que não são aptos para ensinar. Sugere que está em mente um grupo de pessoas que tinha o potencial para ensinar os outros, mas que, mesmo assim, não tinha o entendimento básico necessário. Eles mesmos precisavam voltar às questões elementares. Formavam provavelmente um pequeno grupo de intelectuais ao qual faltava percepção espiritual. Vale observar que o verbo traduzido *devíeis* (*opheilontes*) subentende uma obrigação e não apenas uma característica desejada. A comunicação de uma compreensão plena da mensagem cristã só pode acontecer se os cristãos maduros instruírem os cristãos imaturos. É uma situação grave, portanto, em qualquer comunidade, quando seus mestres em potencial são ainda cristãos imaturos.

A necessidade destes leitores passa, então, a ser especificada: *de alguém que vos ensine de novo quais são os princípios elementares dos oráculos de Deus*. Parece claro que estas pessoas não tinham meramente avançado: chegaram mesmo a perder seu entendimento dos *princípios elementares*. Precisavam voltar à estaca zero. A instrução exigida era tão básica assim. É um comentário trágico sobre sua compreensão espiritual. Não admire que o escritor acha dificuldade em comunicar sua mensagem. É de se admirar que não dedicou a totalidade da sua Epístola a uma exposi-

ção do Evangelho ao invés de laboriosamente comunicar seu tema do Sumo Sacerdote. A resposta talvez seja que o tema do sumo sacerdote, tão integral para os modos judaicos de pensar, era uma das causas principais dos leitores deixarem de se desenvolver. A frase *dos oráculos de Deus (tôn logiôn tou Theou)* é usada noutras partes do Novo Testamento para descrever o Antigo Testamento (cf. At 7.38; Rm 3.2). Aqui, no entanto, parece significar o ensino básico do evangelho, porque é usada em conjunção com “princípios elementares” (*stoicheia*), palavra comumente usada para descrever o A.B.C. de uma coisa. Se os “oráculos” forem compreendidos no mesmo sentido que noutros lugares, a referência pode, possivelmente, dizer respeito a um fracasso da parte dos leitores de compreenderem os princípios básicos da interpretação do Antigo Testamento, o que os estava levando a conceitos errôneos acerca da singularidade do cristianismo. Precisavam voltar ao pensamento básico acerca disto.

O contraste entre *leite* e *alimento sólido* não visa torná-los mutuamente exclusivos, mas, sim, sugerir um desenvolvimento normal de um para outro. A fase do leite é tão essencial quanto a fase do alimento sólido, mas aqueles que nunca chegam a esta última etapa estão tristemente deficientes. A parte física tem um paralelo exato na parte espiritual. Há vários graus de entendimento, e é altamente desejável que o homem de mentalidade espiritual avance nos conhecimentos. Este uso metafórico do leite e do alimento sólido também é empregado em 1 Coríntios 3.1-2.

13. Neste versículo, uma explicação mais detalhada da metáfora do leite passa a ser dada. O cristão “de leite” é aquele que é *inexperiente na palavra da justiça*, expressão esta que merece comentário. Em primeiro lugar, a palavra “inexperiente” (*apeiros*) significa literalmente “não provado,” e daí, “inexperiente,” e sugere que a falta de perícia estava ligada com a falta de prática. É uma situação distinta de um estado de completa ignorância. As coisas de Deus exigem algo mais do que um mero conhecimento casual. O escritor não hesita em colocar seus leitores na categoria do leite. Nunca chegaram a desenvolver as habilidades necessárias.

O segundo comentário diz respeito à frase *palavra da justiça*. No grego não há artigos aqui, e a frase não deve ser entendida no sentido de qualquer corpo específico de doutrina, mas, sim, do tipo de palavra (*logos*) que tem o caráter da justiça. Isto concordaria com o uso do mesmo termo (*logos*) em 6.1 onde se refere à doutrina. O escritor talvez esteja pensando do uso especial da justiça (*dikaïosynē*), que descreve aquilo que é obtido pela fé em Cristo, mas que também pode referir-se à idéia mais geral da retidão. Estas duas interpretações estão ligadas entre si

de qualquer maneira, porque o homem não pode ter qualquer idéia daquilo que é certo senão através da retidão de Cristo. Indubitavelmente, quando os homens passam a crer pela primeira vez, não ganham de imediato a capacidade de apreciar este tema, mas alguma interpretação deste tipo é necessariamente indispensável a qualquer pessoa que deseja ser madura.

A descrição final da pessoa tipo leite como sendo uma *criança* decorre naturalmente da metáfora usada. A criança deve anteceder o homem. Ninguém quer ficar sendo criança perpetuamente. Há um paralelo a esta linguagem figurada em 1 Coríntios 13.11 onde Paulo diz: “Quando cheguei a ser homem, desisti das coisas próprias de menino.” Os homens feitos não são sustentados com uma dieta de leite.

14. Há um comentário igualmente valioso sobre os *adultos* (*teleiôn* — “maduros”). A idéia da maturidade está ligada com a perfeição, embora certamente não esteja identificada com ela a não ser no caso de Cristo. A maturidade aqui é vista como o desenvolvimento desejável a partir da infância espiritual. Esta é uma idéia familiar nas Epístolas paulinas (cf. Ef 4.13ss. — note especialmente “cresçamos em tudo;” cf. 1 Co 2.6; 3.1; 14.20). O Novo Testamento retrata a vida cristã na sua plenitude como uma vida íntegra completa. O cristão experiente sabe que precisa de carne forte para chegar a este tipo de maturidade.

O pensamento é desenvolvido ainda mais quando os maduros são definidos como *aqueles que, pela prática, têm as suas faculdades exercitadas*. Há uma referência ao hábito no grego aqui. Na verdade, as palavras *pela prática* (*dia tēn hexin*) poderiam ser traduzidas “pelo hábito,” o que ressaltaria mais claramente, talvez, a edificação da experiência mediante um processo contínuo no passado. A palavra ocorre somente aqui no Novo Testamento. A maturidade espiritual não advém dos eventos isolados nem de uma grande explosão espiritual. Advém de uma aplicação regular da disciplina espiritual. Outra palavra sem paralelos no Novo Testamento é a usada aqui para *faculdades* (*ta aisthêtêria*), que denota aquelas faculdades especiais da mente que são usadas para o entendimento e o julgamento. Dentre todos os homens, é o cristão que têm conhecimento das coisas espirituais porque sua mente é treinada na arte da compreensão. Este processo de treinamento é achado em Hebreus 12.11; 1 Timóteo 4.7 e 2 Pedro 2.14, embora neste último caso ocorra no sentido adverso de treinamento na avareza. O poder de distinguir entre o bem e o mal tem sido procurado desde os tempos de Adão e Eva, mas alcançá-los não ocorre facilmente até mesmo para aqueles com algum conhecimento de Cristo. Esta

perícia imediatamente demonstra a diferença entre o maduro e o imaturo. Deve ser reconhecido que os cristãos, especialmente entre os gentios, teriam de forjar um novo código da moral a fim de não serem maculados pelo mundo.

6.1. O contraste entre o homem maduro e a criança passa agora a ser desenvolvido por uma descrição daquilo que a criança espiritual deve deixar para trás a fim de amadurecer. O escritor introduz uma exortação dupla: *pondo de parte e deixemo-nos levar*. Estão incluídos, portanto, um olhar para trás e outro olhar para a frente. Todo o progresso é assim. Aqueles que nunca vão além dos inícios nunca amadurecem. Quais, porém, são estes princípios, na mente do autor? São descritos assim: *os princípios elementares da doutrina de Cristo (ho tēs archēs tou Christou logos)*, expressão que representa palavras passíveis de diferentes interpretações. O significado poderia ser “a palavra do início de Cristo”, ou como aqui na ARA, que aplica o princípio (*archēs*) à doutrina e não a Cristo.⁵² Não há dúvida de que a primeira maneira de entender o grego é mais natural, por causa da ordem na qual as palavras ocorrem. Mas o que significa aqui “o início de Cristo”? Um paralelo pode ser visto em 5.12 onde são mencionados “os princípios elementares dos oráculos de Deus.” Evidentemente, alguns aspectos básicos de Cristo devem estar em mira aqui. O “princípio,” portanto, seria a compreensão inicial da posição cristã que a diferenciava do judaísmo.

A segunda injunção positiva: *deixemo-nos levar para o que é perfeito*, é expressa no grego, de modo um pouco inesperado, numa forma passiva, no sentido de: “sejamos levados para a maturidade (ou a perfeição).” Esta forma sugere um elemento de entrega a uma influência mais nobre, como se o processo da maturação não fosse uma questão da nossa engenhosidade. A maturidade espiritual não é do tipo que pode ser recebido mediante pedido, mas, sim, requer poderes superiores às capacidades naturais do homem. Apesar disto, este escritor está profundamente consciente da responsabilidade do próprio homem, como demonstram suas declarações subseqüentes neste capítulo. Há, claramente, fatores na experiência espiritual de um homem que podem, efetivamente, cortar o crescimento. Não pode ser “levado para o que é perfeito” se não tem desejo algum de ser perfeito.

(52) J. C. Adams: “Exegesis of Hebrews vi.1-2,” *NTS* 13 (1967), págs. 378ss., considera que o genitivo “de Cristo” é subjetivo e argumenta que aqui a religião judaica básica está em mente. Mas cf. Hughes: *Comm.*, pág. 195, n. 33, para uma resposta adequada a esta idéia.

Há seis fatores na descrição das doutrinas elementares de Cristo: o *arrependimento* e a *fé*, os *batismos* e a *imposição das mãos*, a *ressurreição* e o *juízo*. O agrupamento em três partes pares provavelmente não é acidental. Os dois primeiros são básicos para o caráter essencial de uma fé cristã viva. É importante que estes até são chamados uma *base*, que, por sua própria natureza, não precisa de renovação. A estultícia de um construtor cuja obra é tão insatisfatória que deve começar de novo pelos alicerces é evidente em si mesma. Mas o escritor está sugerindo que seus leitores talvez não estivessem recebido o alicerce verdadeiro no início das suas vidas cristãs? As palavras *não lançando de novo* parecem militar contra essa idéia. A sugestão é que o alicerce já foi lançado e que o necessário é desenvolver uma estrutura adequada.

A expressão *arrependimento de obras mortas* é única. Em nenhum outro lugar, a não ser em 9.14, que fala em purificar a consciência de obras mortas, a idéia de morte é aplicada às obras. É, no entanto, aplicada à fé (Tg 2.17), ao corpo (Rm 8.10) e aos homens (Rm 6.11; Ef 2.1, 5; Cl 2.13). Em cada caso a morte indica um estado de não-funcionamento. Quando a fé está morta, não está cumprindo seu propósito verdadeiro. Julgada por sua inutilidade, seria a mesma coisa se ela não existisse. As obras mortas, segundo a mesma analogia, seriam as obras que tinham apenas a aparência de obras, mas às quais faltava qualquer poder eficaz. No presente caso, pode haver uma alusão à idéia judaica de atingir a justificação mediante as obras, que de um ponto de vista cristão seriam consideradas “mortas” por serem ineficazes. Todos aqueles que se voltassem do judaísmo para o cristianismo necessitariam de arrepender-se da sua confiança nas boas obras. Num sentido mais geral, o primeiro passo para todos os que se voltam para o cristianismo é o arrependimento, conforme demonstram João Batista, o próprio Jesus, e os pregadores primitivos.

O mesmo pode ser dito acerca da exigência básica da *fé em Deus* (*epi Theon*), que ressalta fortemente a direção da fé: “em relação a Deus.” Todas as várias partes do Novo Testamento testificam da necessidade da fé em qualquer abordagem a Deus. Esta Epístola tem, em certos aspectos, um uso distintivo de “fé” (cf. 4.2; 6.12; 10.22, 38, 39; 11.1-39; 12.2; 13.7). Aqui, o significado deve ser a resposta da fé à provisão de Deus. No capítulo 11, a ênfase é colocada na atividade da fé. Não se pode negar o caráter dinâmico da fé, vista através dos olhos deste escritor.

2. As duas doutrinas elementares que se seguem são, por contraste, atos externos de um tipo cultual. Os *batismos* e a *imposição de mãos* têm seu paralelo no judaísmo, mas claramente tinham um significado

diferente ao serem aplicados ao cristianismo. As “abluições” (RSV) dizem respeito literalmente a *batismos* (*baptismôn*). O plural demonstra que não é simplesmente um só ato; pelo contrário, várias purificações rituais estão em mente. Deve ser notado que a comunidade de Cunrã observava alguns tipos de purificações rituais, mas não há evidência de que este tipo de ritual era praticado na igreja cristã. Não é impossível que o escritor tenha usado o plural para sugerir uma comparação entre a prática cristã do batismo e a idéia judaica da lavagem,⁵³ porque a palavra é usada noutros trechos no sentido geral de lavagens culturais (Hb 9.10 - “abluições” ARA). Uma vez que estas práticas são introduzidas pela palavra *ensino*, que também se estende à terceira copla, parece que o escritor está negando a necessidade de qualquer ensino básico adicional sobre estas facetas cristãs elementares.

A *imposição de mãos*, que na prática judaica era vinculada com a transmissão de uma bênção, na igreja adquiriu um novo sentido.⁵⁴ Há muitas ocorrências em que a imposição de mãos está ligada com a cura (cf. Mc 16.18; At 28.8, onde tem conexão com a cura cristã por este meio). O sentido aqui, no entanto, é mais específico. Provavelmente incluiu a transmissão de dons específicos (cf. At 8.17; 13.3; 19.6; 1 Tm 4.14).

A prática aqui é de caráter básico, e presumivelmente tem relacionamento com todos os cristãos, e não simplesmente com aqueles que são chamados para tarefas especiais (como na ordenação). Pode ter, portanto, seu paralelo em Atos 8.17; 19.6, sendo que nos dois casos houve o acompanhamento do dom do Espírito.

Os outros dois fatores são de caráter doutrinário. A *ressurreição dos mortos e o juízo eterno* nem por isso deixam de ser uma parte constituinte essencial do ensino cristão. O primeiro destes fatores é tão essencial que os pregadores primitivos não podiam pregar sem introduzi-lo. Nunca mencionam a morte de Cristo sem incluir a Sua ressurreição. Além disto, a aplicação da mesma idéia aos crentes é implícita (cf. At 23.6 e especialmente 1 Co 15.12ss.). O Novo Testamento não faz sen-

(53) Para o batismo noutras escolas judaicas de pensamento, cf. D. Daube: *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres, 1956), págs. 106-140; também M. Black: *The Scrolls and Christian Origins* (Londres, 1961), págs. 99ss., 114-5.

(54) Cf. Mishna, *Sanhedrin* 4.4, para a prática judaica. Deve ser notado, além disto, que a imposição das mãos é achada no AT, tanto no comissionamento (Nm 27.18, 23; Dt 34.9) como no ritual levítico (Lv 1.4; 3.2; 4.4; 8.14; 16.21).

tido se a ressurreição dos mortos for negada. O escritor não argumenta sobre esta questão. Considera-a suficientemente óbvia para ser incluída nas doutrinas elementares. O mesmo se aplica ao julgamento. O uso do adjetivo “eterno” pode ser comparado com Marcos 3.29, onde é mencionado o conceito do “pecado eterno.” É possível que a expressão aqui pretenda ter um sentido abrangente, para incluir o ensino escatológico básico que todos os cristãos receberiam. Cada crente deve ter algum conhecimento tanto da ressurreição quanto do julgamento, porque os dois estão ligados a uma consciência das exigências bem como da gloriosa provisão de Deus. Este tema de julgamento não é infreqüente em Paulo.

Parte do problema que os Hebreus enfrentavam era a semelhança superficial entre as doutrinas elementares do cristianismo e as do judaísmo, que tornava possível aos judeus cristãos pensar que poderiam sustentar as duas coletâneas de doutrinas. O perigo da apostasia era muito maior para eles do que para os convertidos do paganismo.

3. As palavras: *Isso faremos, se Deus permitir* podem ser entendidas como uma exortação: “Façamos assim, se Deus permitir,” conforme alguns manuscritos. Mas, entendidas como uma resolução específica da parte do escritor, confiantemente ligando seus leitores consigo mesmo, as palavras têm mais aplicação. Certamente o escritor não duvida que Deus deseja que Seu povo avance na vida espiritual. A única outra ocasião no Novo Testamento em que uma frase paralela é usada é em 1 Coríntios 16.7, onde Paulo a emprega em relação aos seus planos propostos. Já que o escritor passa na seção seguinte a falar da apostasia, talvez esteja pensando nas condições em que Deus permite o progresso. Neste caso, a condição é a acrescentada como lembrança de que avançar para a maturidade não é mecânico nem automático, mas, sim, envolve levar em conta as condições de Deus. Não poderia ter havido dúvida alguma na mente do autor de que Deus deseja a maturidade no Seu povo. Seria contrário à natureza de Deus conforme é vista nesta Epístola supor outra forma.

4. Que há uma conexão específica entre a declaração que acaba de ser feita e a discussão acerca da apostasia fica claro por causa da conjunção *pois (gar)*. Há pelo menos uma possibilidade teórica de que a maturidade espiritual possa revelar-se inatingível. É importante para uma compreensão verdadeira deste versículo reconhecer este contexto. É igualmente importante notar que a declaração depende do cumprimento de uma condição, conforme demonstra a cláusula com “se” no v. 6.

As várias maneiras que este autor adota no uso da palavra *impossível (adynaton)* são instrutivas. Aqui, emprega-a para a impossibilidade do

arrependimento em certas circunstâncias; em 6.18, acerca da impossibilidade de Deus revelar-Se falso; em 10.4, acerca da incapacidade do sangue dos animais de remover o pecado; e em 11.6, acerca da impossibilidade de agradar a Deus sem fé. Em cada caso, não há provisões para um meio-termo. Todas estas declarações são absolutas. A presente declaração, no entanto, é a que causa mais dificuldade e pode ser corretamente compreendida somente quando todas as facetas do caso forem examinadas na sua totalidade. Há quatro verbos para descrever os sujeitos da impossibilidade: (i) *iluminados* (*phōtisthentas*), (ii) *provaram* (*geusamenous*), (iii) *se tornaram participantes* (*metochous genēthentas*), (iv) *provaram a boa palavra* (*kalon geusamenous*). Aparentemente, os três últimos verbos visam tornar claro o sentido em que o primeiro é usado. A idéia da iluminação é característica do Novo Testamento em relação à mensagem de Deus ao homem (cf. também 10.32 na outra passagem sobre a apostasia). Isto é especialmente verdadeiro no que diz respeito ao Evangelho segundo João em que Jesus declara ser a luz do mundo (8.12; cf. 1.9). Outro paralelo é 2 Coríntios 4.4, que diz: “o deus deste século cegou os entendimentos dos incrédulos, para que não lhes resplandeça a luz do evangelho da glória de Cristo.” Sempre que a luz tem brilhado nas mentes individuais, tem vindo alguma compreensão da glória de Cristo. Bruce⁵⁵ acha tentadora a opinião de que a iluminação se refira ao batismo e ao provar a eucaristia, mas aceita, especialmente neste último caso, uma referência mais ampla também. Hughes⁵⁶ cita exemplos de escritores patrísticos que adotaram este tipo de interpretação. Ele mesmo, porém, prefere um sentido metafórico, i.é, o sentido de experimentar a bênção. Aqueles que são referidos aqui, portanto, devem ter alguma revelação inicial de Jesus Cristo. Este conceito é reforçado pelas outras três declarações que são feitas.

A idéia de *provar o dom celestial* subentende mais do que um mero conhecimento da verdade. Subentende a experiência dela. Este é um uso lingüístico do Antigo Testamento (cf. Sl 34.8). No Novo Testamento, 1 Pedro 2.3 contém a mesma idéia. Há um desenvolvimento entre saber acerca do alimento, até mesmo gostar da aparência dele, e realmente prová-lo. Ninguém pode apenas fingir provar um alimento. Naturalmente, nem sempre o provar é agradável, e no caso hipotético que o escritor estava supondo, claramente não o era. *O dom celestial* não foi apreciado.

(55) Bruce: *Comm.*, pág. 120.

(56) Hughes: *Comm.*, pág. 208.

Mas o que significa esta expressão? Em nenhuma outra parte do Novo Testamento “o dom celestial” (*tês dôreas tês epouraniou*) é mencionado, embora a idéia de um dom de Deus ocorra várias vezes, principalmente em relação ao Espírito Santo (cf. At 10.45; 11.17). Noutros casos, é ligado com a graça de Deus (Rm 5.15; Ef 3.7; 4.7), onde abrange a totalidade da dádiva da salvação. Na presente declaração, o conteúdo do dom não é definido, mas a sua origem não fica em dúvida. Embora tenha sido sustentado que “celestial” descreve, não a origem, mas, sim, a esfera em que o dom é exercido, ainda demonstraria que o dom não é de feitio humano. Deve ser notado que a palavra usada aqui para “dom” é usada exclusivamente para dons espirituais no Novo Testamento.

A terceira declaração está estreitamente vinculada com a anterior, porque o tipo de pessoa que o escritor está imaginando consiste daqueles que *se tornaram participantes do Espírito Santo*, o que se harmoniza com o dom do Espírito. Mesmo assim, é provável que isto seja visto como um aspecto distintivo na sua experiência. Já encontramos a palavra para “participantes” (*metochoi*) em 1.9; 3.1, 14, e a encontraremos outra vez em 12.8. A única outra ocorrência da palavra no Novo Testamento é em Lucas 5.7, onde significa “companheiros.” Visto que em 3.1 o escritor está se dirigindo àqueles que participam de uma vocação celeste, o mesmo sentido deve ser pretendido aqui. A idéia de participar do Espírito Santo é notável. Isto imediatamente distingue a pessoa daquela que não tem mais do que um conhecimento superficial do cristianismo.

5. A quarta declaração: *e provaram a boa palavra de Deus*, introduz ainda outro aspecto da experiência cristã. A repetição da metáfora do “provar” demonstra a importância que o escritor ligava a ela. Mas esta vez é uma questão de provar a “bondade” (*kalon*), palavra esta que incorpora em si alguma noção de beleza. Inclui a atratividade bem como a bondade moral. É contrastada com o mal em 5.14. Descreve uma boa consciência em 13.18. É algo altamente desejável. Isto se encaixa bem com a metáfora. É agradável ao paladar. Além disto, não é por acidente que o que é provado não é a própria palavra de Deus, mas, sim, a sua bondade. A distinção é importante. É possível abordar a palavra de Deus de modo sincero, mas sem efeito. No presente caso, os que provavam a bondade estavam bem imersos na experiência cristã. A frase descritiva “palavra de Deus” (*Theou rhêma*) ocorre outra vez em 11.3 e nalguns outros lugares no Novo Testamento, mas não é tão freqüente quanto a expressão mais geral, porém paralela (*logos tou Theou*), que ocorre nesta Espístola em 4.12 e 13.7. A presente frase chama a atenção mais a uma

comunicação específica de Deus do que a uma mensagem geral de Deus. De fato, pode, mais provavelmente, referir-se à experiência de Deus que a pessoa conhece na conversão, quando a maravilhosa condescendência de Deus para com os pecadores raia sobre a alma em toda a sua beleza resplandecente.

Mas o provar também chega “à bondade dos *poderes do mundo vindouro*,” que parece uma idéia estranha. Se a era do porvir ainda é futura, conforme sugerem as palavras (*mellontos aiōnos*), não pode ser que o escritor quer referir-se a uma esperança remota. Visto que emprega “estes últimos dias” (1.1) para denotar os dias da inauguração do Messias, é bem possível que aqui esteja pensando no antegozo presente de uma experiência que não chegará ao seu clímax até à segunda vinda. De qualquer maneira, está mais interessado nos poderes da era vindoura, o que sugere a operação das mesmas influências poderosas que terão pleno domínio naquela era futura.

6. Finalmente, a parte condicional da frase aparece: “se então cometerem a apostasia” (no grego, o condicional é expresso por um particípio: *parapesontas* – ARA: *e caíram*). A declaração que segue é aplicável somente quando a experiência da iluminação e da participação é ligada com uma apostasia completa (conforme é indicado pelo tempo do aoristo). A idéia da apostasia é expressa por um verbo que ocorre exclusivamente aqui no Novo Testamento. O significado da sua raiz é “cair para o lado,” i.é, o desvio de um padrão ou caminho aceito. A declaração subsequente neste caso torna clara a natureza irreversível da apostasia. É dito que *de novo estão crucificando para si mesmos o Filho de Deus*, e o verbo composto empregado (*anastaurountas*) demonstra que o escritor está pensando em uma repetição da crucificação. Não poderia ter expressado a seriedade da apostasia em termos mais enfáticos ou mais trágicos. Enquanto pensa naquilo que os inimigos de Jesus fizeram a Ele, até mesmo vê aqueles que se desviam dEle como igualmente responsáveis. Talvez esteja pensando que tais apóstatas seriam mais culpáveis do que aqueles que originalmente clamaram “crucifica-o,” que nunca conheceram coisa alguma acerca da maravilhosa graça de Deus através de Cristo. Qualquer pessoa que voltasse do cristianismo para o judaísmo se identificaria não somente com a descrença judaica, como também com aquela maldade que levou a crucificação de Jesus. As palavras *para si mesmos* ou “por conta própria” tornam claro que devem assumir a plena responsabilidade pela crucificação. Além disto, o escritor explica que o efeito desta ação é este: *expondo-o* [Cristo] *à ignomínia* (*paradeigmatizontas*,

outra palavra achada somente aqui no Novo Testamento). Não poderia haver maneira mais vívida de identificar a posição dos apóstatas com aqueles cujo ódio a Cristo os levou a exibi-Lo como objeto de desprezo numa odiada execução romana. A condenação destas pessoas é tão forte que nada senão a atuação mais grave da parte deles poderia explicá-la. Subentende uma atitude de hostilidade incessante.

Esta passagem tem causado extensos debates, e tem resultado em muitos mal-entendimentos. O problema principal é se o escritor está dando a entender que um cristão pode cair tão longe da graça ao ponto de ser culpado do pior delito possível contra o Filho de Deus. Se a resposta for “sim,” como explicaremos aquelas outras passagens que sugerem a segurança eterna dos crentes? As seguintes considerações podem nos ajudar a compreender a mente do escritor a esta altura:

(i) Calvino, convicto de que Deus vigiava Seus eleitos, somente podia supor que o ato de “provar” mencionado aqui era meramente uma experiência parcial e que as respectivas pessoas não corresponderam a ela.⁵⁷ A dificuldade com semelhante hipótese é que não está à altura das palavras da Epístola, que não dão impressão alguma de iluminação incompleta. Calvino fala dalguns vislumbres de luz. Faz uma distinção entre a graça recebida pelos réprobos e a que é recebida pelos eleitos.⁵⁸

(ii) Do outro lado, pode ser alegado que, tendo em vista as declarações desta Epístola, permanece a possibilidade para qualquer crente apostatar da mesma maneira descrita aqui? Isto tornaria menos certa qualquer garantia da fé. Até mesmo tem sido sugerido que a severidade da advertência aqui talvez forme uma ligação com o pecado imperdoável contra o Espírito Santo. Alguns têm ficado profundamente perturbados, perguntando-se se já cometeram semelhante pecado, mas ninguém com um estado de mente tão endurecido ao ponto de expor o Filho de Deus à ignomínia se preocuparia em qualquer momento com uma questão desta natureza. A própria preocupação é evidência de que o Espírito Santo ainda está ativo.

(iii) Deve ser levado em conta que nenhuma indicação é dada nesta passagem de que qualquer dos leitores tinha cometido o tipo de apostasia mencionada. Parece que o escritor está refletindo sobre um caso hipotético, muito embora, na natureza do argumento inteiro, deve ser suposto que era uma possibilidade real. A intenção, claramente, não é fazer uma disser-

(57) Cf. Calvino: *Comm.*, pág. 76.

(58) Calvino: *Institutas*, III.ii.11.

tação sobre a natureza da graça, mas, sim, dar uma advertência nos termos mais enfáticos possíveis. A passagem inteira é vista do lado das responsabilidades do homem e deve, portanto, ser considerada limitada. Noutras palavras, o lado divino deve ser contrastado com esta passagem para ser obtido um equilíbrio verdadeiro.

(iv) A passagem, além disto, declara a impossibilidade em termos de restaurar os transgressores a uma nova condição de arrependimento (vv. 4-6). Surge a pergunta acerca do escopo do arrependimento aqui. Refere-se ao ato inicial de um homem quando vem a Deus, no sentido em que parece ser usado no v. 1? Se for assim, é claramente impossível uma segunda realização de semelhante ato inicial, embora seja certamente possível lembrar-se dele. Visto que o arrependimento é um ato que envolve a auto-humilhação do pecador diante de um Deus santo, fica evidente porque um homem com uma atitude de desprezo para com Cristo não tem possibilidade de arrependimento. O processo do endurecimento fornece uma casca impenetrável que remove toda a sensibilidade para com o pleitear do Espírito. Chega-se a um ponto de nenhum retorno, quando, então, a restauração é impossível. Embora o escritor esteja expondo um caso extremo, tem confiança nos seus leitores (v. 9). Apesar disto, acha necessário voltar a advertir severamente no cap. 10.

7-8. O que acaba de ser dito ilustra um princípio que pode ser apoiado pela natureza. Negligenciar o cultivo da *terra* leva a resultados sem valor, da mesma maneira que a recusa de apegar-se às provisões da graça de Deus leva à bancarrota espiritual. O Novo Testamento contém muitos exemplos de ilustrações agrícolas sendo usadas para recomendar verdades espirituais. Baseia-se parcialmente no conceito de que as leis naturais estão ligadas com as leis espirituais, porque os dois tipos de leis têm o mesmo originador e, por esta razão, os fenômenos naturais podem servir de analogias espirituais. Ninguém se queixa dos espinhos e dos abrolhos que se devem à negligência, mas todo agricultor espera que, dada a condição correta de umidade, a terra cultivada produzirá a *erva útil*. Estranhamente, a ação humana não é mencionada, mas a frutificação é julgada pela sua utilidade aos agricultores e mesmo para outras pessoas. No âmbito espiritual, algum tipo de frutificação é essencial para o mais pleno cultivo da experiência espiritual. Aqueles indivíduos ou grupos que não produzem nada para compartilhar com os outros são estéreis (cf. 5.12, que sugere que os leitores enfrentam uma tentação deste tipo). Vale notar que é a *terra*, e não o povo que, segundo se diz, *recebe bênção da parte de Deus*, o que, presumivelmente, significa que sua própria produtividade é aumentada

por Deus. Sem dúvida, o conceito bíblico da ceifa é que Deus dá o crescimento.

Os *espinhos e abrolhos* são uma lembrança direta de Gênesis 3.17-18, onde a maldição sobre a terra tomaria esta forma e a labuta do homem seria exigida para dominá-los e cultivar a terra. Conforme sabem todos os agricultores, uma colheita de ervas más só serve para ser queimada. É importante notar que as palavras *perto está da maldição* são menos enfáticas do que teria sido sem a palavra “perto” (*engys*), mas não deixam de chamar a atenção à iminência constante do fim. A queima das ervas más não seria atrasada por muito tempo se elas persistissem.⁵⁹ A palavra traduzida *rejeitada* (*adokimos*) ocorre em 1 Coríntios 9.27 no sentido de desqualificado, e em 2 Coríntios 13.5 no sentido de não passar no teste. Não é nenhuma rejeição arbitrária, mas, sim, o resultado do exame apropriado. Neste caso, a terra revela-se inútil pela ausência de frutificação efetiva.

9. A esta altura o escritor volta-se para o encorajamento. Suas advertências severas chegaram ao fim, por enquanto, e quase se apressa para assegurar os leitores que não considera que eles chegaram à posição extrema da qual falara. As palavras: *Quanto a vós outros* (*peri hymôn*) marcam um forte contraste com os supostos apóstatas, o que acrescenta peso à sugestão de que estes últimos eram hipotéticos. O escritor até mesmo repetidamente chama os leitores de *amados*, o que não faz em nenhuma outra parte desta Epístola, e isto transmite um senso de calor especial. Obtém mais força por causa do seu contraste com as advertências anteriores. Há usos semelhantes da palavra nas Epístolas paulinas (e.g. 1 Co 10.14; 2 Co 12.19). Realmente, Paulo a usa em todas as suas cartas a não ser Gálatas, 2 Tessalonicenses e Tito, e ocorre na maioria dos demais livros do Novo Testamento. Pode-se dizer, portanto, que é um termo predileto de afeição cristã. Não é sem certa significância que os Evangelhos Sinóticos registram ocasiões em que Jesus foi chamado de “amado” por uma voz celestial. No presente caso, o uso desta palavra demonstra a verdadeira solicitude do escritor para com seus leitores.

Estamos persuadidos (*pepeismetha*) aparece como a primeira palavra no texto grego, e, portanto, leva mais ênfase do que a tradução sugere. De fato, o tempo perfeito revela que não se trata dalguma decisão do momento, mas, sim, do resultado permanente da consideração passada. Esta forte

(59) Héring: pág. 48, n. 16, cita o velho Plínio como evidência da prática de queimar a terra para destruir ervas más. Mas Westcott: *Comm.*, pág. 153, vê aqui o quadro da desolação total causada pelas forças vulcânicas.

persuasão subjazia todas as advertências que acabaram de ser dadas. Parece ter sido derivada do conhecimento pessoal que o escritor tinha dos leitores. A referência às *coisas que são melhores* está em harmonia com o uso característico da palavra “melhor” nesta Epístola. Neste caso, o contraste está com os apóstatas. A posição cristã verdadeira sempre está do lado do “melhor” em comparação com o “pior.” As “coisas” são especificadas como sendo as *pertencentes à salvação*, que literalmente significa as que “se apegam” à salvação. O que parece que o escritor está dizendo é que suas convicções acerca deles dizem respeito à esfera inteira da salvação e, realmente, isto fica claro no versículo seguinte.

10. Como base para sua firme persuasão, o escritor cita dois fatores: (i) a justiça de Deus e (ii) as obras dos leitores. Sua consciência da justiça de Deus, ou, melhor, a convicção de que Deus não pode ser *injusto* (porque é expressada aqui com uma dupla negação, *ou gar adikos*), é outra parte integrante da teologia do escritor. Pode citar com aprovação Deuteronômio 4.24, que Deus é um fogo consumidor (12.29), mas não O considera um tirano que não presta atenção à justiça. Em 1.9 cita a atribuição paralela do salmista a Deus: do amor à justiça e do ódio da iniquidade. A palavra de Deus é uma palavra de justiça (5.13) e o escritor diz que a disciplina divina produz fruto pacífico da justiça (12.11). O escritor não pode conceber que Deus pode *ficar esquecido* do trabalho e do amor que, na sua opinião, procederam da graça. Esta combinação entre *vosso trabalho* e *o amor que evidenciastes* é importante, porque o trabalho é expressado em termos do amor, e não deve ser considerado independente dele. É tomado por certo que aqueles que demonstram amor por meio de *servir aos santos* estão exibindo os resultados *das coisas que são melhores*.

As palavras adicionais *para com o seu nome* demonstram que Deus considera que atos de bondade praticados ao Seu povo são feitos para Ele mesmo. O impacto das palavras no grego ressalta vividamente este fato, visto que o amor é dirigido *para (com) o seu nome (eis to onoma)*, e, portanto, “para Ele”. Não há comparação nem contraste com a oferta de esmolas pelos judeus aqui, embora possa ser notado que, para os judeus, o amor não era muito importante.⁶⁰ O amor cristão para com os santos

(60) Para a abordagem judaica às esmolas, cf. os artigos sobre a caridade na *Encyclopaedia Judaica* 5 (1972), págs. 338-354 e em *The Jewish Encyclopaedia* 3, págs. 667ss. A caridade era considerada um dever, e aqueles que não davam às pessoas mais pobres, podiam ser obrigados a fazê-lo. Ao mesmo tempo, todos os esforços

vai muito além de dar esmolas, embora esta última ação não deva ser negligenciada. O serviço baseado no amor é totalmente diferente do serviço que é realizado para acumular mérito. O fato de que aqueles leitores estavam tão solícitos para com seus irmãos cristãos diz muita coisa a favor deles. É a convicção do escritor que estas ações demonstravam que a graça de Deus ainda estava ativa entre eles.

11-12. Embora o amor deles seja recomendável, há outras áreas em que o mesmo espírito poderia ser exercitado, e o escritor nota algumas destas. O verbo *Desejamos* (*epithymoumen*) é enfático, e expressa mais do que um desejo piedoso. Sua forma plural acrescenta intensidade, porque o escritor está expressando aquilo que, segundo sabe, será compartilhado pelos cristãos de modo geral. O desejo é *a plena certeza da esperança* (*plêrophoria*), palavra que volta a ocorrer no clímax da exposição (10.22), onde a possibilidade de semelhante “plena certeza” é inquestionável à luz do sacrifício de Jesus. O forte desejo do escritor é que os leitores possam ter *plena certeza da esperança*, isso sugere que, no momento, está faltando. É possível que o conflito sobre a atração do judaísmo estivesse despojando-os da alegria desta certeza. É possível os cristãos terem grande amor para com seus irmãos e ainda ter falta de certeza para si mesmos. Oxalá a *diligência* do amor transbordasse para a certeza! É um fato triste que muitos daqueles que são mais ativos nas obras cristãs têm falta de convicções. Pode ser, em muitos casos, porque estão dependendo das obras para contribuir para sua salvação, abordagem esta que nunca poderia levar à certeza, visto que nunca poderiam saber se suas obras eram suficientes. Outro aspecto interessante é que o forte desejo é dirigido a *cada um de vós*, tornando, portanto, individual tanto a diligência quanto a plena certeza. Estas duas são experiências que não têm sua origem em grupos.

Para que não vos torneis indolentes dá o complemento à diligência. A palavra aqui traduzida *indolentes* (*nōthroi*) já foi aplicada aos leitores em 5.11, onde são chamados “tardios em ouvir.” Semelhante lerdeza, se não for refreada, se desenvolverá numa incapacidade de fazer qualquer progresso. Embora acabe de emitir uma advertência grave, o escritor não fala agora como em 5.11, como se fosse um fato consumado. Pelo contrá-

eram feitos para evitar sentimentos de vergonha entre os que recebiam a ajuda. O amor não era um motivo dominante, que é o que acontece na caridade cristã, mas o Rabino Aquiba considerava a caridade um meio de transformar o mundo numa só família de amor (veja *The Jewish Encyclopaedia* 3, pág. 668).

rio, mostra como semelhante indolência pode ser evitada.

Outro alvo alternativo é um tipo certo de imitação. O Novo Testamento tem muita coisa a dizer acerca deste assunto de *imitadores*. No ensino de Jesus, Seus discípulos são conclamados a seguir Seu exemplo (e.g. Jo 13.15). Paulo, em mais de uma ocasião, conclamou seus convertidos a imitá-lo (1 Co 4.16; 11.1; 1 Ts 1.6; 2.14), usando a mesma palavra que aparece aqui. Semelhante imitação era de grande valor prático para aqueles que não tinham as Escrituras do Novo Testamento para fornecer padrões adequados. Os homens de Deus que tinham aprendido novas idéias morais e espirituais ficavam sendo guias valiosos para os menos maduros. No presente caso, o padrão era providenciado da parte *daqueles que, pela fé e pela longanimidade, herdaram as promessas*. Tem sido sugerido que a exortação no sentido de imitar a fé dos herdeiros da promessa refere-se aos homens do Antigo Testamento e que antecipa Hebreus 11. Não parece, porém, haver razão alguma porque os cristãos também não possam ser incluídos. A combinação entre a fé e a longanimidade é sugestiva porque, embora o fato da fé por si só garanta a herança, até que esta seja possuída é necessária a paciência. A palavra usada para “paciência” (*makrothymia*) significa *longanimidade* e em Hebreus ocorre somente aqui, mas várias vezes em Paulo e umas poucas vezes noutros lugares. É uma qualidade divina (Rm 9.22) que não é natural do homem, mas fica sendo característica dos seguidores de Jesus. Está alistado por Paulo no fruto do Espírito em Gálatas 5.22. Os herdeiros da promessa são mencionados outra vez no v. 17.

13. A esta altura da discussão, o pensamento volta para *Abraão* que já foi mencionado em 2.16. Esta seção (vv. 13-20) serve de prelúdio para a exposição do tema de Melquisedeque. O que o escritor está preocupado em demonstrar é (i) a solenidade das promessas de Deus, (ii) Seu caráter imutável, e, portanto, (iii) a absoluta certeza da Sua palavra. Esta é realmente uma explicação da base da “plena certeza da esperança” do cristão.

A *promessa a Abrão* foi confirmada por um juramento. Muitas vezes a promessa foi feita sem haver menção do juramento, mas a referência em Gênesis 22.16 faz a declaração específica: “Jurei por mim mesmo.” Esta é claramente a base da presente declaração: *jurou por si mesmo*. O escritor elabora o tema: *visto que não tinha ninguém superior por quem jurar*, que é o equivalente de dizer que Sua própria palavra bastava. Filo (*Legum Allegoriae* 3.203) tem um comentário semelhante sobre Gênesis 22.16.

14-15. A promessa de que Abraão seria abençoado e multiplicado

tem significância adicional quando é colocada lado a lado com o mandamento no sentido de sacrificar Isaque. Quando a obediência de Abraão foi aceita no lugar do ato, deve ter vindo com força adicional quando Deus reforçou a promessa com um juramento. Há um indício disto no v. 15. Abraão, *depois de esperar com paciência*, claramente se refere à sua provação no assunto de Isaque, como resultado da qual *obteve a promessa*. Há um eco do v. 12, supra. Abraão é um exemplo por excelência de quem ganhou sua herança com fé e paciência. Mesmo que os leitores não pudessem pensar em qualquer outro exemplo, Abraão ilustraria admiravelmente o que o escritor queria dizer.

16. Ao apelar aos juramentos humanos, o escritor demonstra que a promessa divina é superior à palavra do homem. A limitação da palavra do homem acha-se no fato de que sua palavra não é suficiente em si mesma. A própria necessidade de um juramento para apoiar uma declaração reflete o caráter da pessoa que a faz. Deve ser lembrado que Jesus criticava os homens cuja palavra era tão indigna de confiança que juramentos eram usados para reforçar suas declarações. Exortou Seus seguidores assim: “Seja, porém, a tua palavra: Sim, sim; não, não” (Mt 5.37). Há, portanto, uma diferença entre a abordagem cristã e a convenção contemporânea. O escritor aqui se refere ao conceito contemporâneo. Sua declaração: *Pois os homens juram pelo que lhes é superior*, reflete a abordagem natural do homem ao assunto. A não ser que houvesse alguém maior, em condições de confirmar o juramento, a atividade não teria valor. Embora a palavra “superior” possa ser neutra e, portanto, incluir objetos além de pessoas, o contexto claramente revela que a forma masculina é a mais provável.

Uma vez que um juramento é confirmado, não poderá haver mudança. Neste sentido é o *fim de toda contenda*. Afirma positivamente aquilo que apóia e exclui eficazmente aquilo que nega. Em quaisquer contendas (*antilogiai*) é conclusivo. Esta natureza obrigatória dos juramentos humanos é usada pelo escritor para transferir seu pensamento, por excelência, à palavra divina.

17. Ao explicar a razão de um juramento divino, este escritor mostra que é uma concessão à convenção humana. Não havia necessidade de Deus confirmar Sua palavra. Era inviolável. Mas se os homens eram melhor persuadidos por um juramento, *Por isso (en hō)... se interpôs com juramento*. Presumivelmente o interpor-Se (*mesiteuein*, somente aqui no Novo Testamento) era entre Deus e Abraão. É importante notar que o juramento era para o benefício dos *herdeiros da promessa*, embora fosse

realmente dado a Abraão. Aquilo que é real para Abraão é real para sua descendência também. Os “herdeiros” é um termo compreensivo para os verdadeiros filhos de Abraão, e não é exclusivamente uma referência ao povo de Israel. Jesus, ao dirigir-Se aos judeus que alegavam ser filhos de Abraão, disse: “Se sois filhos de Abraão, praticai as obras de Abraão” (Jo 8.39). O apóstolo Paulo, ao escrever aos Romanos, pode referir-se “ao que é da fé que teve Abraão (porque Abraão é pai de todos nós...)” (Rm 4.16). Os herdeiros da promessa, portanto, são diferentes dos descendentes naturais.

Ao falar da intenção divina, o escritor, em comum com muitos escritores do Novo Testamento, usa a palavra grega mais forte (*boulomenos*) ao invés da mais fraca (*thelein*). A intenção de Deus é mais do que uma inclinação ou uma vontade; é uma resolução específica. Fica ainda mais forte quando é apoiada pelo advérbio *perissoteron* (*mais firmemente*). Na Sua graciosa compreensão da necessidade que o homem tem de evidências que não podem ser refutadas, Deus a torna duplamente convincente. O caráter imutável do Criador já foi ressaltado no cap. 1, e agora o enfoque recai sobre a *imutabilidade do seu propósito*. Este é um desenvolvimento adicional, concentrando-se especialmente na mente de Deus. A palavra “imutável” (*amethatetetos*) é usada somente aqui (e no v. 18) no Novo Testamento. Há evidência (conforme MM) de que era usada num sentido técnico acerca da natureza imutável de um testamento. O propósito imutável de Deus separa-O das divindades pagãs contemporâneas caprichosas e torna todas as Suas promessas totalmente fidedignas. Certamente, o conceito cristão de Deus exige que Ele honre tudo quanto tem dito. O juramento, embora não acrescente nada a esta convicção, também não lhe tira nada. Sua palavra ainda teria sido verdadeira sem o juramento.

18. O escritor vê alguma relevância no juramento, no entanto, porque vê uma combinação de *duas coisas imutáveis* (i.é, a natureza de Deus e Seu juramento, ou a promessa e o juramento). Uma vez que nenhuma destas duas coisas pode mudar, *é impossível que Deus minta*. Esta é a âncora grande da convicção do cristão. Sabe que sua certeza depende, não da estabilidade nem da força da sua própria fé, mas, sim, da absoluta fidedignidade da palavra de Deus.

Os herdeiros agora são mais especificamente descritos como *nós que já corremos para o refúgio*, que não somente torna o argumento relevante para os leitores, como também inclui o escritor. Talvez seja surpreendente que estas pessoas sejam descritas como sendo fugitivas. O único outro lugar onde a mesma palavra é usada é Atos 14.6 onde descreve

a fuga de Paulo dos seus perseguidores. Mas no presente contexto a fuga é definida pela expressão: *a fim de lançar mão da esperança proposta*. Parece denotar, portanto, o abandono urgente do estado de desencorajamento e apatia. Talvez indique uma certa urgência da parte deles, que deveria, então, ser colocada no contexto da forte advertência acerca da apostasia. Do outro lado, o escritor pode estar restringindo o encorajamento àquele grupo dos seus leitores que fugiu daquela posição perigosa em que outros se colocaram.

Não há dúvida na sua mente acerca do caráter do encorajamento. É agarrar a *esperança proposta*. A idéia de agarrar subentende segurar e manter-se firme de modo resoluto, o que também ressalta a suprema importância da ação. A esperança é de tal natureza que é preciso tenacidade para retê-la. Não acontece por conta própria. É exposta como uma realidade objetiva a ser agarrada e também uma realidade subjetiva a ser pessoalmente experimentada. Nosso escritor já mencionara duas vezes a esperança (veja o comentário sobre 3.6 e cf. 6.11), e ocorre mais duas vezes, em 7.19 (esperança superior) e 10.23 (a confissão da esperança). É outro dos seus temas prediletos.

19. Meditar no tema da esperança leva-o a comentar certas características da esperança. A primeira é sua imobilidade que é vividamente ilustrada pela figura de uma *âncora*. Em nenhuma outra parte do Novo Testamento a âncora é usada de modo metafórico. É uma figura de linguagem riquíssima. O serviço da âncora é permanecer fixa no fundo do mar sejam quais forem as condições marítimas. De fato, quanto mais violento o tempo, tanto mais importante é a âncora para a segurança e a estabilidade do barco. É um símbolo apto da esperança cristã. Era, na realidade, usada como símbolo entre os cristãos primitivos, e era frequentemente ligado ao símbolo do peixe. É surpreendente que nenhum outro escritor do Novo Testamento faça uso dele. Talvez seja por demais imaginativo sugerir que o escritor tivera experiência do mar e que pessoalmente aprendera a dar valor à âncora em tempos de perigo. Segundo a ARA, é a âncora que é *segura e firme*, mas os adjetivos poderiam referir-se à esperança. Faz pouca diferença ao significado. O primeiro adjetivo significa “seguro” (*asphalē*), incapaz de ser movido. O segundo (*bebaian*), seguro em si mesmo, é praticamente um sinônimo do outro. É traduzido por “confiança” em 3.14, e em 3.6 aparece na margem de UBS. No pensamento neotestamentário em geral, como aqui, a confiança e a esperança estão estreitamente ligadas entre si.

O lado mais estranho desta metáfora é que a âncora *penetra além do*

véu (i.é, para dentro do Santo dos Santos). O escritor ou deliberadamente misturou suas metáforas, ou rapidamente transferiu seu pensamento acerca da esperança para um cenário diferente em que uma âncora parece incongruente. Alguns dos comentaristas patrísticos contrastavam a âncora natural no fundo do mar com a âncora espiritual no lugar celestial. Mas parece melhor supor que o pensamento transferiu-se do mar para o tabernáculo, como meio de introduzir outra base da esperança, bem mais firme, i.é, o tema do Sumo Sacerdote. Por este meio, o escritor introduz sua exposição da ordem de Melquisedeque.

20. A idéia de que *Jesus... entrou* além do véu é altamente sugestiva. A cortina é o véu no tabernáculo (e no Templo) que separava o Santo dos Santos do Santo Lugar. A alusão diz respeito ao fato de que somente o sumo sacerdote podia penetrar além do véu, e mesmo assim, somente uma vez por ano. Somos lembrados que o véu do Templo se rasgou de alto a baixo quando Jesus morreu (Mt 27.51). Nosso escritor, no entanto, está preocupado com uma realidade espiritual mais profunda. É um fato consumado que nosso Sumo Sacerdote está “além do véu,” i.é, na presença direta de Deus. A estreita conexão entre a esperança cristã e nosso Sumo Sacerdote exaltado é um dos temas principais desta Epístola. A esperança é baseada na obra completa, porém sempre contínua, de Jesus como Sumo Sacerdote.

É descrito primeiramente como *precursor (prodromos)*, palavra que ocorre somente aqui no Novo Testamento, e que era usada para uma parte avançada de um exército, de reconhecimento. Um precursor, portanto, pressupõe outros para seguir. É uma grande inspiração perceber que aquilo que Jesus fez, fê-lo *por nós*, declaração que ressalta fortemente o Seu caráter representativo e que pode, ademais, subentender um papel de Substituto.

A declaração final, acerca de *Melquisedeque*, forma uma ligação com 5.10 e encerra o interlúdio de advertência. O único fator novo é que Cristo é *sumo sacerdote para sempre*, tema desenvolvido na seção seguinte.

(iv) A ordem de Melquisedeque (7.1-28)

1. Até agora, o escritor não deu pormenor algum a respeito de *Melquisedeque*.⁶¹ Quase toma por certo que seus leitores estarão familia-

(61) Uma tradição samaritana sustentava que Melquisedeque foi o primeiro sacerdote do monte Gerizim. Na literatura de Cunrã Melquisedeque não tinha função sacerdotal, mas é tanto rei como juiz (cf. Theissen, pág. 18; cf. também M. de

rizados com ele, embora passe agora a dar uns poucos pormenores históricos que lhe darão vida, mas isto de modo muito misterioso. Considera que os pormenores que oferece possuem uma relevância espiritual que vai além do contexto histórico original. Chega perto da alegorização, sem propriamente chegar a ela.

Este primeiro versículo é uma declaração de fatos em harmonia com o relato em Gênesis 14.17-20. Fala da posição de Melquisedeque, tanto como *rei de Salém* quanto como *sacerdote do Deus Altíssimo*. Esta combinação entre dignidade real e o sacerdócio revela-se significativa para o propósito do escritor, conforme demonstram os versículos seguintes. Não importa para ele a localização de Salém. Há uma forte tradição que a identifica com Jerusalém. Bruce⁶² cita as evidências em prol desta tradição e demonstra que a conexão da etimologia de Jerusalém com *shalom* (paz) é bem fundamentada. O escritor, no entanto, está mais interessado no significado simbólico do nome. O título aqui atribuído a Deus vale ser notado, porque é achado não somente em Gênesis 14.18, como também em Deuteronômio 32.8 e vários outros lugares no Antigo Testamento, especialmente nos Salmos. Chama a atenção ao caráter exaltado de Deus. Qualquer sacerdócio é avaliado de conformidade com a categoria da divindade que é servida, o que significa que o de Melquisedeque deve ter sido de um tipo muito exaltado.

O encontro entre Melquisedeque e *Abraão* é o aspecto que traz aquele para a história bíblica. Acontece na conclusão da participação de Abraão num conflito entre duas confederações de reis. A vitória notável de Abraão, no entanto, não é o que ocupa o interesse do autor, mas, sim, o fato dele ser abençoado por Melquisedeque, o que imediatamente colocou este último numa posição de superioridade a Abraão. Isto em si mes-

Jonge e A. S. van der Woude: "11 Q Melchizedek and the New Testament," NTS 12 (1945-6), págs. 301-326; J. A. Fitzmyer: "Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11," JBL 86 (1967), págs. 25-41. Este último acha alguma evidência para uma função sacerdotal, que aqueles negam). Filo faz uma exposição sobre o tema de Melquisedeque, mas seu tratamento revela poucos pontos de contato com Hebreus. Há pouca alegorização nesta Epístola, ao passo que Filo acha oportunidades extensivas para ela. Cf. o tratamento de Spicq aqui. Segundo Windisch, págs. 61-63, a especulação sobre Melquisedeque em Hebreus foi usada para substituir o sacerdócio levítico. Entende que é semelhante ao tipo de apocalíptica de Enoque. Para um tratamento completo deste assunto, cf. F. L. Horton: *The Melchizedek Tradition*, 1976.

(62) Bruce: *Comm.*, pág. 136, n. 16.

mo teria sido considerado uma alta dignidade pelos judeus cristãos, bem como pelos judeus ortodoxos, não-cristãos, que tinham altíssima estima por Abraão (veja o desenvolvimento desta consideração no v. 4).

2. O pormenor adicional a respeito do dízimo que Abraão deu a Melquisedeque, tirado da narrativa de Gênesis, reforça a superioridade deste último. Ao fazer assim, Abraão reconheceu o direito de Melquisedeque de receber este dízimo. Tendo anunciado os fatos históricos, o escritor passa, então, a fazer uma exposição deles.

O primeiro comentário baseia-se no significado do nome, i.é, *rei de justiça*. Este hino de exegese teria um impacto especial sobre os leitores judeus, para os quais os nomes eram significantes, porque aceitava-se que os nomes denotavam a natureza bem como a identidade da pessoa. A validade de “Melquisedeque” como descrição da natureza de Jesus como nosso Sumo Sacerdote teria apelo imediato ao escritor. Investiria a ordem de Melquisedeque com uma qualidade especial de justiça. Como Melquisedeque adquiriu seu nome não é discutido, mas o escritor claramente mencionou o amor que o Filho tem à justiça (1.9) e isto para ele é a consideração crucial na sua presente exposição.

O escritor vê significância adicional no nome da cidade do sacerdote-rei, i.é, *paz*, outra dedução simbólica daquilo que parece ser fato histórico. Deve ser reconhecido que sua exegese volta das características conhecidas de Cristo para a analogia do Antigo Testamento. Embora não tenha anteriormente ligado “paz” com Jesus Cristo, a totalidade da sua apresentação da obra de Cristo subentende tal ligação. Há indubitavelmente algum significado simbólico na ordem em que as características são mencionadas, porque a justiça deve ser a base de toda a paz verdadeira. Na sua carta aos Efésios, (2.14), Paulo chama Jesus Cristo “nossa paz.”

3. É quando o escritor baseia sua exposição no silêncio da Escritura que seu método de exegese parece mais estranho aos leitores modernos.⁶³ Porque não há menção da origem nem da morte de Melquisedeque no relato de Gênesis, o escritor deduz que está *sem pai, sem mãe, sem genealogia*. Obviamente tirou da narrativa uma interpretação que não aparece na superfície do relato de Gênesis. Mas a seqüência do seu pensamento é clara.

(63) Alguns têm considerado que o v. 3 está na forma de um hino. Cf. O. Michel: *Comm.*, pág. 259. Detecta uma forma semelhante no v. 26. G. Schille: “Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes,” *ZMW* 46 (1955), págs. 81-109, no entanto, vê um hino em três estrofes contido nos vv. 1-3. Theissen: *op. cit.*, págs. 21-22, não apóia este ponto de vista, mas faz sua própria tentativa de reconstruir o hino subjacente (págs. 24-25).

Diferente dos sacerdotes arônicos para os quais a descendência levítica era necessária para a elegibilidade ao cargo, a ordem de Melquisedeque é de um tipo totalmente diferente. Não há histórico do seu pai nem dos seus filhos. Fica misteriosamente à parte de qualquer necessidade de estabelecer a sua genealogia. Por esta razão, mais uma vez, é admiravelmente apropriado para ser comparado com Jesus Cristo.

Quando, no entanto, o escritor acrescenta que Melquisedeque *não teve princípio de dias, nem fim de existência*, leva ainda mais longe seu argumento baseado no silêncio. Tomada literalmente, sua exegese sugeriria que Melquisedeque deve ter sido um ser celestial,⁶⁴ e neste caso a narrativa histórica deve ter sido espiritualizada, porque não há sugestão alguma na narrativa de Gênesis de que Melquisedeque fosse outra coisa senão carne e sangue. A idéia de basear a exegese no silêncio é familiar nos escritos de Filo, e, por si só, não teria parecido estranha aos leitores judaicos. Mas é um pouco inesperado ver que Melquisedeque é considerado um sacerdote para sempre, exatamente como o Filho de Deus.

A verdadeira chave para o método exegético do escritor é achada na frase *feito semelhante ao Filho de Deus*. A palavra traduzida *feito semelhante* (*aphōmoiomēnos*) ocorre somente aqui no Novo Testamento. É uma palavra sugestiva, usada no ativo para “uma cópia ou modelo fac-símile” e no passivo para “ser feito semelhante a.” É porque Jesus Cristo é da ordem de Melquisedeque que o representante da ordem é visto como modelo do verdadeiro. Noutras palavras, é o sacerdócio de Cristo que é o padrão, não o de Melquisedeque. Esta passagem chega perto de ser alegórica. Mas o fator importante que o escritor quer estabelecer é o sacerdócio eterno do Filho de Deus e não o de Melquisedeque, embora este último seja subentendido. O que torna perpétua a ordem de Melquisedeque é que a Escritura nada diz acerca da sucessão. Aquilo que torna perpétuo o sacerdócio de Cristo, no entanto, é sua própria natureza. O cumprimento é mais glorioso do que o tipo. O título *Filho de Deus* leva o pensamento de volta para 4.14, onde Jesus, nosso Sumo Sacerdote tem este título atribuído a Ele (cf. também 6.6 e 10.29, duas passagens de advertência).

4. A razão para a exposição histórica é fornecer uma comparação entre Abraão e Melquisedeque. A declaração neste versículo resume este ponto de vista. *Considerai, pois, como era grande esse...* Esta exortação

(64) Sobre a preexistência de Melquisedeque, cf. G. R. Hammerton-Kelly: *Pre-existence, Wisdom and The Son of Man* (CUP, 1973), págs. 256ss.

a um estudo especial da grandeza de Melquisedeque é baseada na sua superioridade à grandeza reconhecida de Abraão. Destacava-se no palco da história. Agora, surge outros, a quem Abrão oferece um *dízimo*, ação esta que demonstra sua estima por Melquisedeque. Mesmo assim, a grandeza já foi demonstrada nos vv. 1-3.

A posição das palavras no texto grego ressalta o contraste, porque a palavra *o patriarca* aparece bem no fim, como se fosse para enfatizar a dignidade daquele que ofereceu os dízimos. A palavra ocorre no Novo Testamento, fora daqui, somente em Atos 2.29, onde é aplicada a Davi, e em Atos 7.8, a Jacó e seus filhos. É especialmente apropriada como título para Abraão, porque era considerado não somente o pai de Israel, como também de toda a família dos fiéis (Rm 4.11, 16).

5. A comparação que o escritor pretende fazer não é entre Abraão e Melquisedeque, mas, sim, entre Arão e Melquisedeque. São as duas ordens do sacerdócio que ele tem em mente. Isto explica a referência repentina a Levi. Todos os sacerdotes arônicos tinham de ser *filhos de Levi*, que imediatamente se contrasta com Melquisedeque, que não tinha descendentes. Os sacerdotes levíticos tinham um direito legal, um *mandamento de recolher, de acordo com a lei, os dízimos do povo*. Números 18.26-27 propõe estes direitos. Nosso autor está ocupado somente com os sacerdotes, embora houvesse disposições especiais para os levitas não-sacerdotais (cf. Dt 10.8-9). Na questão de direitos, Melquisedeque era diferente dos sacerdotes levíticos por ter recebido dízimos, não por mandamento, mas, sim, pela ação espontânea de Abraão. Nenhuma tentativa é feita nesta Epístola para explicar porque Abraão deu um dízimo dos seu despojos. O escritor se contenta em deixar esta questão de lado. O que o impressiona é a superioridade total de Melquisedeque. Os sacerdotes de Arão, além disto, cobram dízimos *dos seus irmãos*, que, como eles, têm *descendido de Abraão*. O contraste agora está entre os descendentes de Abraão e o próprio Abraão. O escritor dá a entender que as ofertas de Abraão devem ser maiores do que as ofertas feitas por seus descendentes.

Mas este é um contraste válido? O princípio básico parece ser que a categoria de quem recebe determina a categoria de quem dá, porque quem recebe é sempre superior a quem dá (conforme declara o v. 7).

6-7. A genealogia era um fator indispensável no sistema sacerdotal judaico. O escritor obviamente anseia por demonstrar que, embora Melquisedeque esteja sem *genealogia*, mesmo assim, *recebeu dízimos* e abençoou uma personagem não menor do que o próprio Abraão. Além disto, visto que Abraão já recebera *as promessas* de Deus, a bênção recebida através

de Melquisedeque era um acréscimo que teria sido prezado somente no caso de, reconhecidamente, vir de uma fonte equivalente. E assim foi mesmo, porque Melquisedeque era sacerdote do Deus Altíssimo, cuja bênção transmite. Vale notar que o tempo perfeito é usado para o recebimento dos dízimos (*dedekatôken*) por Melquisedeque, que chama a atenção, não somente ao evento histórico, como também à sua significância permanente. O escritor está, por assim dizer, transportando o evento para os tempos dos próprios leitores para demonstrar a continuidade desta ordem de sacerdócio. Continua no seu perfeito cumprimento em Cristo. O escritor sublinha a superioridade de Melquisedeque a Cristo no v. 7. Chama-a *fora de qualquer dúvida* (*chôris pasês antilogias*), expressando-se nos termos mais compreensivos. Espera que seus leitores aceitem esta posição sem questioná-la. É um elo essencial no seu argumento em prol da superioridade de Melquisedeque sobre Arão, conforme demonstram as declarações que se seguem.

8. O contraste entre *aqui* e *ali* é uma referência à linhagem de Arão em contraste com a de Melquisedeque, com um contraste adicional entre *homens mortais* e *aquele de quem se testifica que vive*. Embora a ordem levítica fosse disposta por Deus, os sacerdotes eram, afinal das contas, homens mortais. O máximo que poderim esperar seria uns poucos anos para o serviço de Deus. A ordem de Melquisedeque, do outro lado, era inteiramente diferente, porque o escritor sustenta que sua vida é contínua. Assim faz, apelando para o texto específico de Gênesis, com a fórmula: *de quem se testetifica* (*martyroumenos*). O verbo ocorre sete vezes nesta carta. Em duas outras ocorrências (7.17 e 10.15) é usado, como aqui, em referência a citações diretas do Antigo Testamento. Seu uso aqui é uma lembrança delicada de que o escritor está baseando sua declaração numa fonte autorizada.

9-10. O argumento adota uma linha diferente à medida em que o relacionamento entre Levi e Abraão é exposto. Para um judeu ortodoxo, a ordem de Arão seria a única ordem sacerdotal autêntica, porque Abraão não era um sacerdote. Mas o autor sugere que, visto que Levi era um descendente de Abraão, pode ser dito que já estava nos lombos de Abraão (ARC). Sente que este método é algo estranho, daí sua fórmula introdutória: *E, por assim dizer* (*hôs epos epein*), uma expressão que não é achada em nenhum outro lugar no Novo Testamento. Parece estar preparando seus leitores para um modo de pensar que talvez não lhes seja familiar. A idéia é claramente que os descendentes de Abraão estão identificados no seu antepassado e, portanto, que a ordem levítica estava, com efeito, re-

conhecendo a superioridade de Melquisedeque. A força deste argumento teria mais impacto em mentes familiarizadas com a idéia da solidariedade, como era o caso dos hebreus, do que naquelas que estão dominadas pela idéia da individualidade. Nem o pai nem os filhos poderiam ser independentes uns dos outros. O pagamento dos dízimos feito por Abraão podia ser transferido para seu descendente Levi e, a partir dele, para a ordem inteira do seu sacerdócio. Sem dúvida, o pagamento de dízimos que Levi fez através de Abraão avoluma-se tão importantemente quanto seu direito de receber dízimos doutras pessoas, ou talvez até mais importante. Desta maneira, um equilíbrio delicado é sugerido entre a dívida que o homem tem para com seu passado e sua responsabilidade pelo presente. Alguns aspectos da idéia da solidariedade são inescapáveis.

11. Agora que demonstrou a superioridade de Melquisedeque à ordem levítica, o escritor passa a demonstrar a necessidade de haver um sacerdote que pertence àquela ordem superior do sacerdócio. A superioridade pessoal de Melquisedeque não o estabeleceria, por si mesmo, como substituto de Arão. Alguém poderia imediatamente objetar que a ordem de Melquisedeque era fogo de palha, por mais misteriosa que fosse, ao passo que a de Arão era uma linhagem que já havia muito era estabelecida e respeitada. O escritor antecipa semelhante objeção ao indicar as insuficiências da linhagem e, portanto, a necessidade de um sucessor em Melquisedeque. Reconhecidamente, o padrão do escritor não é nada menos do que a *perfeição*. A frase condicional: *se... a perfeição houvera sido... que necessidade haveria ainda...?*, depende de duas suposições prévias. Pressupõe que a “perfeição” é um fim desejável, e também pressupõe que o *sacerdócio levítico* e com ele a *lei* não poderia produzir tal perfeição.

A primeira suposição faz parte do fundo básico da Epístola. Até mesmo as pessoas mais nobres na história de Israel (conforme demonstra o capítulo 11) não poderiam atingir a perfeição por si mesmas (cf. 11.40). Todos os anseios do homem por Deus são uma expressão deste profundo desejo da perfeição. O sistema levítico era uma disposição especial mediante o qual os imperfeitos podiam aproximar-se de Deus por meio de ofertas vicárias. Não possuía dentro de si mesmo o poder de aperfeiçoar os adoradores. A lei não tinha nenhum mandato para um alvo tão positivo. Tem sido sugerido que a legislação divina não poderia ter outra finalidade senão a perfeição (assim Westcott). Mas os argumentos de Paulo em Romanos 7.7ss. são suficientes para demonstrar que, na prática, a lei trazia somente a frustração. A lei, na realidade, nada mais poderia fazer senão revelar as faltas do homem. A necessidade de sucessor de Melquisedeque, portanto,

baseia-se na incapacidade da *ordem de Arão* de produzir a perfeição. É bem possível, conforme indica Bruce, que a vinculação da perfeição com a ordem levítica teria sido inteligível somente para os leitores judeus, que talvez ainda estivessem inclinados, depois da sua conversão ao cristianismo, a ver algum valor no ritual antigo.⁶⁵

12. A estreita conexão entre o sacerdócio arônico e a Lei é ressaltada outra vez. Tendo em vista a santidade da Lei nas mentes judaicas, havia real dificuldade em aceitar qualquer outro sacerdócio do que o de Arão, e este é o problema que o escritor tem em mente ao sustentar que um sacerdócio diferente envolve uma lei diferente. Somente assim poderia apoiar a ordem de Melquisedeque. Pensa de um modo muito semelhante ao argumento usado por Paulo em Romanos no sentido de que a promessa a Abraão antecedeu a outorga da lei em cerca de quatrocentos anos. O escritor aqui está argumentando hipoteticamente, porque a própria lei não pode ser alterada. Tem primariamente em mente a lei que afeta o sacerdócio arônico.

13. *Porque aquele, de quem são ditas estas coisas* refere-se ao versículo 11, anterior, onde está em mente um sucessor de Melquisedeque — uma alusão preparatória a Jesus Cristo que é introduzido no versículo seguinte como “nosso Senhor.” Este modo um pouco indireto de argumentar era necessário para justificar a identificação como sacerdote de alguém que *pertence a outra tribo*, i.é., a tribo de Judá. Ninguém desta tribo já exercera o cargo sacerdotal. Mais uma vez, o escritor está prevendo objeções à sua tese principal de Jesus como sumo sacerdote superior a Arão. O fato de que se dá tanto trabalho com cada pormenor do seu argumento demonstra a importância que atribuía à totalidade do seu tema sumo-sacerdotal.

14. As palavras *pois é evidente* subentendem que era bem conhecido a qual tribo *nosso Senhor* pertencia. Mesmo assim, somente aqui e em Apocalipse 5.5 é que especificamente se diz que Ele pertencia a esta tribo, embora seja subentendido na narrativa do nascimento registrado em Mateus (2.6). Isto sugere que a descendência do Senhor de *Judá* era uma parte reconhecida da tradição. As genealogias em Mateus e Lucas apoiariam este fato. Além disto, o fato de que muitas vezes Jesus é mencionado no Novo Testamento como Filho de Davi é testemunho adicional, porque Davi era o representante mais ilustre da tribo de Judá. A palavra usada aqui para a descendência, “procedeu” (*anatetalken*) às vezes é usada

(65) Cf. Bruce: *Comm.*, pág. 144.

para uma planta que brota da sua semente, e às vezes para o levantar do sol. Ao passo que o versículo anterior apela ao costume do passado que excluía Judá, este versículo termina com um apelo ao silêncio de Moisés acerca de sacerdotes da tribo de Judá. Para aqueles que consideravam conclusivo o testemunho de Moisés, esta era uma dificuldade considerável, mas é contrabalançada pelo apelo adicional ao testemunho do Salmo 110 (v. 17).

15. O escritor volta ao pensamento da ordem de Melquisedeque. Assim diz porque sua mente está fixa em *outro sacerdote* (i.é, Jesus Cristo). A combinação entre a descendência de Judá e a *semelhança* de Melquisedeque é considerada uma base suficiente para um novo tipo de sacerdócio. Neste versículo, as primeiras palavras: *E isto é ainda muito mais evidente*, demonstram que o pensamento do escritor remonta do sacerdócio de Cristo, que considera indisputável, para a existência de uma ordem anterior que o acomodaria. É importante levar isto em conta no curso da sua exposição. O direito de Cristo ao cargo sacerdotal baseia-se em fundamentos totalmente diferentes do sacerdócio levítico. O direito dEle é inerente, e transcende as qualificações tribais e acha um paralelo numa figura misteriosa fugaz do período patriarcal. Realmente, uma mudança aqui da “ordem” para a *semelhança* é significativa, porque indica que em certo sentido Melquisedeque era considerado na sua pessoa um prenúncio do seu sucessor que Arão nunca foi. Aqui há, sem dúvida, um eco da sua origem e destino misteriosos já mencionados no v. 3 e ressaltados especificamente outra vez no v. 16.

16. Ao passo que no versículo anterior outro sacerdote “se levanta” (*anistatai*), aqui diz que é “constituído (*gegonen*), sacerdote, referindo-se à Sua aceitação histórica do cargo. O sacerdócio de Cristo está inextricavelmente ligado com a Sua encarnação. Conforme já foi indicado nesta carta, é elegível para ser sacerdote do Seu povo somente porque compartilha da natureza deste (2.17-18).

Um duplo contraste é visto aqui. *A lei do mandamento* é contrastada com *o poder*, e a descendência *carnal* com a *vida indissolúvel*. O primeiro contraste é entre a obrigação externa e a dinâmica interna que imediatamente coloca a nova ordem de sacerdócio numa base diferente. A exigência da lei concentrava-se na hereditariedade mais do que na qualidade pessoal. Por melhor que tenha sido o cargo sacerdotal, não poderia ser garantido que os descendentes de Arão seriam dignos dele. Faltava a idéia de poder pessoal interior. No caso de Jesus Cristo não era assim. Ele era a concretização do poder vivo. A palavra traduzida *carnal* (*sarkinēs*) literal-

mente significa “pertencente à carne ou feito da carne,” usado no Novo Testamento em contraste com “espiritual” (*pneumatikos*), como, e.g., em 1 Coríntios 3.1. É essencialmente mortal, em contraste com *indissolúvel* (*akatalytou*, incapaz de ser dissolvido). Esta é simplesmente uma reafirmação, em palavras diferentes, da superioridade de Cristo sobre o sacerdócio de Arão, mas com ênfase especial dada à continuidade de Cristo em comparação com a sucessão constante causada pela morte de Arão, fato este que é exposto ainda mais nos vv. 23ss.

Embora nosso Sumo Sacerdote tenha morrido, e embora Sua morte fizesse essencialmente parte do Seu cargo sacerdotal, ainda pode ser descrito como sendo *indissolúvel*. A morte não poderia segurá-Lo. Seu cargo sumo-sacerdotal continua em virtude da Sua vida ressurreta. Se não houvesse outra razão, este fato por si só O colocaria incomensuravelmente acima de todos os sacerdotes da linhagem de Arão.

17. Mais uma vez a citação do Salmo 110, que pode ser descrita como a melodia temática desta parte da Epístola, é repetida (cf. 5.6). Aqui, é introduzida com a frase: *Porquanto se testifica*, que forma um estreito paralelo com 7.8. Como ali, acrescenta uma nota de autoridade, tirada das palavras exatas da Escritura. A razão da repetição da citação aqui é chamar a atenção às palavras *para sempre*, que apóiam diretamente a reivindicação da vida indestrutível feita no versículo anterior.

18-19. Em certo sentido, os vv. 16-17 podem ser considerados um interlúdio, porque os versículos seguintes continuam o tema do v. 15. Há uma declaração contrastante em duas partes, com um comentário parentético entre elas. *Por um lado* introduz a primeira parte, que tem a ver com a fraqueza da lei no que diz respeito ao sacerdócio. As palavras traduzidas *anterior ordenança* não se referem meramente a um mandamento cronologicamente anterior, mas também a um que preparava um melhor. Tornou o anterior desnecessário, portanto. Três declarações são feitas acerca do mandamento: (i) é fraco; (ii) é inútil; (iii) é revogado. Embora a lei tenha cumprido uma função vital, sua *fraqueza* essencial era que não podia dar vida e vitalidade até mesmo àqueles que a guardavam, e muito menos àqueles que não a guardavam. Na realidade, sua função não era fornecer forças, mas, sim, fornecer um padrão mediante o qual o homem pudesse medir sua própria categoria moral. Um sacerdócio baseado num potencial tão limitado deve necessariamente compartilhar das mesmas limitações. Sua *inutilidade* não deve ser considerada no sentido de estar completamente sem valor, mas, sim, no sentido de ser ineficaz para fornecer um meio constante de aproximação a Deus baseado num sacrifício totalmen-

te adequado (consideração esta que será elaborada adiante). É por causa destas duas características, a fraqueza e a inutilidade, que o escritor considera o mandamento *revogado* (*athetêsis*), palavra esta que ocorre outra vez em 9.26 no sentido de colocar de lado (“aniquilar”) o pecado. Não há dúvida de que o escritor não quer dizer aqui que a própria lei é anulada, mas que pode ser descontada como meio de chegar à perfeição. Esta é a razão para o parêntese no começo do v. 19. É característica da lei — não meramente da lei mosaica, mas de toda a lei — que nunca *aperfeiçoou* coisa alguma. Tudo quanto podia fazer era focalizar a imperfeição. De fato, a lei mosaica ia além, e demonstrava na sua aplicação que a perfeição era impossível. Apesar disto, o impacto inteiro do argumento nesta Epístola é que o homem deve esforçar-se em prol da perfeição.

A parte contrastante da declaração, *por outro lado* (*de*), fixa-se no tema da *esperança*, notavelmente ausente da abordagem legalista. Além disto, a esperança é descrita como sendo melhor, um comparativo já encontrado em 1.4; 6.9; 7.7 e ligada aqui no versículo 22 com uma aliança melhor. Surge a pergunta: em qual sentido a esperança introduzida por Cristo é melhor? A declaração significa que Sua esperança é melhor do que a esperança trazida pelo mandamento, ou significa melhor do que o próprio mandamento? Este último ponto de vista se adaptaria bem ao contexto em que a *fraqueza e inutilidade* do mandamento já foram ressaltadas — não o tipo de coisa que oferece muita esperança. A palavra *esperança* é outra característica desta Epístola (veja os comentários sobre 3.6; 6.11, 18 e 10.23; também o uso do verbo em 11.1), embora ocorra muito mais frequentemente em Paulo (31 vezes). A idéia da esperança como meio mediante o qual *nos chegamos a Deus* continua o pensamento de 6.19, que menciona o tipo de esperança que até mesmo penetra além do véu, i.é., em aproximação direta com Deus. Vale notar que a aproximação a Deus da parte do homem ocorre como a exortação final da parte doutrinária da Epístola (10.22). A despeito de um conceito impressionante de Deus em 12.29, ainda há o encorajamento para aproximar-se em adoração. Somente um sistema melhor do que o velho poderia estimular semelhante encorajamento.

20-21. Outra distinção entre os sacerdotes arônicos e a ordem de Melquisedeque é que para esta última, era necessário um juramento para estabelecer quem exerceria o mesmo tipo de sacerdócio, ao passo que para aqueles, nenhum juramento assim foi dado. O argumento parece depender do fato de que quando Deus acrescenta um juramento à Sua própria palavra a questão fica duplamente garantida (cf. 6.18). Comparado com is-

to, a ordem levítica dependia somente da lei. O escritor está convicto de que isto demonstra a superioridade de Melquisedeque, também porque está baseado na Escritura. Quando diz: *mas este, com juramento*, refere-se à citação anterior no v. 17, mas agora cita a primeira metade do Salmo 110.4 que anteriormente omitira. O juramento, no Salmo, é ligado diretamente com a imutabilidade de Deus. Aqui o pensamento é repetido, a fim de impressionar sobre os leitores a autoridade que subjazia esta exposição do tema sumo-sacerdotal.

22. Numa declaração resumida que reitera a lição principal da discussão, *Jesus* mais uma vez é mencionado pelo nome (a última vez foi 6.20). Além disto, no texto grego o nome fica na posição enfática no fim da frase. É claro que o significado especial deve ser atribuído ao uso do nome humano aqui, posto que é como o representante perfeito do homem que Ele Se torna *Fiador* (*engyos*). Esta palavra não ocorre noutro lugar do Novo Testamento. É comum nos papiros, nos documentos legais, no sentido de um penhor ou em referência à fiança. Quando o pai dá o consentimento ao casamento da sua filha, presta fiança do dote (veja MM). No presente caso, o fiador tem relacionamento com a aliança e não diretamente com o homem. Visto que a aliança no sentido bíblico é um acordo iniciado por Deus, o Fiador (i.é, Jesus) garante que aquela aliança será cumprida. No capítulo seguinte o escritor delonga-se sobre a idéia da nova aliança, e é claro que é ela que tem em mente ao falar de *superior aliança*. A antiga aliança estava estreitamente vinculada com a lei e com a ordem levítica. A nova aliança oferece uma esperança superior (v. 19) e sem dúvida alguma tem um Sumo Sacerdote melhor.

23-24. A continuidade do sumo-sacerdócio de Jesus já foi ressaltada, mas o escritor não pode deixar o assunto sem reiterar o contraste entre *aqueles... sacerdotes* (a linhagem de Arão) e Jesus. A multiplicidade da linhagem de Arão era inevitável porque todos eles *são impedidos pela morte de continuar* no exercício do cargo. Era o cargo que continuava, e não a pessoa. Por via de contraste, Jesus *tem o seu sacerdócio imutável*, i.é, é inviolável. Alguns comentaristas têm procurado entender a palavra no sentido de “intransferível,” mas este não é o sentido técnico da palavra. Embora Jesus, nosso Sumo Sacerdote, tenha morrido, Seu sacerdócio não cessou, nem foi passado adiante para outras pessoas, porque Sua morte não foi um ato definitivo. Foi eclipsada por Sua ressurreição (*continua para sempre*), separando-O, assim, de todos os demais sacerdotes.

25. Aqui, o resultado do sumo-sacerdócio inviolável é especificamente declarado como sendo Sua capacidade contínua de salvar. Teria si-

do totalmente diferente se Seu cargo sumo-sacerdotal tivesse sido apenas temporário. Realmente, a força inteira do argumento nesta Epístola depende da continuidade do cargo de Jesus. A capacidade de Jesus Cristo já fora focalizada antes nesta Epístola, mas em nenhum lugar tão compreensivamente quanto aqui. Em 2.18, tratava-se da Sua capacidade de ajudar, em 4.15 da Sua capacidade de simpatizar, mas aqui, da Sua capacidade de *salvar*. A salvação já foi mencionada, mas somente aqui é que o verbo usado é aplicado a Jesus. Assim fica mais pessoal. Mas fica sendo ainda mais compreensivo pelo fato de que Sua capacidade de salvar é, segundo é declarado aqui “para todo o tempo” (*eis to panteles*). O grego geralmente significa *totalmente* (ARA), mas um significado temporal é justificado pelos paralelos nos papiros (MM). O significado parece ser que, enquanto o Sumo Sacerdote funcionar, é poderoso para salvar, pensamento este que é reforçado pelas palavras *vivendo sempre* (*pantote zôn*).

Os que por ele se chegam a Deus já foram referidos no v. 19, embora um verbo diferente seja usado aqui. Há uma conexão recíproca entre a capacidade de Jesus se salvar e a disposição do homem de vir. Nenhuma provisão é feita para aqueles que vêm por qualquer outra maneira senão através de Jesus Cristo. Este escritor compartilha com os demais escritores do Novo Testamento a convicção de que a salvação é inseparável da obra de Cristo.

Nesta carta, a obra intercessória de Cristo já foi aludida de modo indireto. Sua simpatia e Sua ajuda estão em harmonia com esta obra, mas é nesta passagem que é ressaltada mais claramente. A palavra para *interceder* (*entynchanein*) não ocorre em qualquer outro lugar nesta Epístola, mas é usada por Paulo para a intercessão do Espírito (Rm 8.27) e para a intercessão de Cristo (Rm 8.34). A função do nosso Sumo Sacerdote é pleitear a nossa causa. Isto, também, Ele pode fazer de modo mais eficaz do que Arão ou qualquer dos descendentes deste poderia fazer. Este ministério intercessório de Cristo demonstra Sua atividade atual em prol do Seu povo e é uma continuação direta do Seu ministério terrestre.

26. Aqui o escritor passa a resumir algumas daquelas qualidades que são características específicas de um sumo sacerdote ideal e que são vistas perfeitamente em Jesus Cristo.

Anteriormente nesta Epístola o escritor usou a mesma fórmula — *convinha* (*eprepen*) que é usada aqui, i.é, em 2.10. Nos dois casos refere-se à perfeição das atividades de Jesus Cristo. Aqui, subentende que nenhum outro tipo de sumo sacerdote cumpriria as exigências. Este fato

não somente se aplica às qualidades que serão mencionadas, como também àquelas já mencionadas no v. 25, porque a palavra de ligação (grego *gar*) com efeito olha para trás e para a frente. É tomado por certo que a declaração acerca do sumo sacerdote é relevante somente para os cristãos, conforme subentende o *nos* (*hêmin*). Não parece ser apropriado para todos, mas somente àqueles que se chegam a Deus mediante Jesus Cristo (como no v. 25).

Em primeiro lugar, são mencionadas três características pessoais do sumo sacerdote ideal, sendo que todas elas estão estreitamente ligadas entre si — *santo, inculpável, sem mácula*. A primeira refere-se à santidade pessoal. Tem um aspecto positivo, um cumprimento perfeito de tudo quanto Deus é e tudo quanto Ele requer, um caráter que nunca poderá ser acusado de erro ou de impunidade. As outras qualidades dizem respeito ao impacto do seu caráter sobre outras pessoas. Ninguém pode acusá-lo de apostasia moral ou de corrupção. A palavra *inculpável* (*akakos*) significa “inocente” no sentido de não ter dolo, ao passo que a palavra *sem mácula* (*amiantos*) significa “incontaminado.” As três palavras se combinam entre si para oferecer um quadro completo da pureza de nosso Sumo Sacerdote. Ele não somente é inerentemente puro, como também permanece puro em todos os Seus contatos com os homens pecaminosos.

Ao passo que anteriormente na Epístola o escritor deu-se ao trabalho de ressaltar a identificação de Jesus Cristo com Seus “irmãos,” aqui enfatiza que estava *separado dos pecadores*. Isto é verdadeiro em dois sentidos. Seu caráter isento de pecado imediatamente O coloca à parte doutros homens, sendo que todos eles são pecadores. Além disto, Seu cargo também O coloca à parte, porque somente o sumo sacerdote, até mesmo na ordem levítica, tinha licença de entrar no Santo dos Santos, e isto somente depois de purificar seu próprio pecado. É um aspecto principal do Novo Testamento que Jesus Cristo, a despeito da Sua semelhança aos homens, não deixa de ficar acima deles, de ser sem igual. É somente quando esta singularidade, é reconhecida que a plena glória do ministério de Jesus em prol dos homens pode ser apreciada.

A expressão *feito mais alto do que os céus* descreve a posição presente de nosso Sumo Sacerdote e relembra a declaração em 1.3 acerca dEle assentado à destra da Majestade nas alturas. Há muitas passagens no Novo Testamento que são paralelos deste pensamento (cf. Ef 4.10; At 1.10-11; 1 Pe 3.22). A exaltação de Jesus é vividamente ressaltada por Paulo em Filipenses 2.9. Em contraste com a glória limitada do sacerdócio levítico,

a glória de Cristo acha-se na Sua exaltação eterna. Não há ninguém comparável a Ele.

27. Sua superioridade aos sacerdotes arônicos é vista, ainda mais, no fato de que nenhum sacrifício diário (*todos os dias*) é necessário nem para Ele nem para Seu povo. Surge um problema a respeito da aplicação da expressão *todos os dias* (*kath hēmeran*) aos sacerdotes arônicos, porque se o escritor tem em mente o ritual do Dia da Expição, este era realizado somente uma vez ao ano, e não diariamente. Bruce⁶⁶ pensa que a oferta ocasional pelo pecado talvez estivesse na mente do nosso autor quando usou a expressão “todos os dias.” Do outro lado, Davidson⁶⁷ considera que o Dia da Expição resume todas as ofertas ocasionais no decurso do ano. Mas o problema pode ser resolvido ao restringir as palavras ao ministério de Jesus, e neste caso as palavras acompanhantes *com os sumos sacerdotes* se refeririam somente à necessidade de os sacerdotes oferecerem sacrifícios. A frase inteira pode, então, ser traduzida: “Ele não tem necessidade, no Seu ministério diário, de oferecer sacrifícios por Si mesmo como faziam aqueles sacerdotes...” Este modo de entender a expressão *todos os dias* estaria de acordo com as declarações anteriores já feitas no v. 25 acerca do caráter contínuo da intercessão de Cristo. O fato de que o sumo sacerdote arônico precisava de um sacrifício tanto para ele quanto para seu povo demonstra uma nítida distinção da ação de Cristo, que *a si mesmo se ofereceu* uma vez por todas. O sacrifício no caso dEle não era para Si mesmo, porque não tinha pecado algum. Além disto, o sacrifício era *uma vez por todas*, e não precisava de repetição. É importante notar que a razão da diferença é achada exclusivamente no caráter do Sumo Sacerdote e não no Seu cargo.

28. Aqui temos um resumo dos dois versículos anteriores. O contraste entre as duas ordens é resumido como sendo um contraste entre a *lei* e o *juramento*. Trata-se de tirar uma conclusão do argumento a partir de 6.13ss. Diz-se que os dois *constituem*, embora fique claro que esta nomeação vem da parte dAquele que constituiu tanto a lei quanto o juramento. A diferença aqui é explicada pela diferença do caráter daqueles que foram nomeados. *Homens sujeitos à fraqueza* contrasta-se fortemente com o *Filho, perfeito para sempre*, especialmente porque a natureza humana do Filho já foi ressaltada mais de uma vez nesta Epístola. A lei somente podia usar o tipo de pessoa disponível para o cargo de sumo sacerdote, e

(66) Bruce: *Comm.*, pág. 157.

(67) Davidson: *Comm.*, pág. 144.

quem era escolhido sofria das fraquezas que todos os homens têm em comum. Isto inevitavelmente fazia o sistema legal de sumos sacerdotes igualmente fraco. O propósito do escritor, no entanto, não é censurar a ineficácia da linhagem de Arão, mas, sim, glorificar a superioridade da de Cristo. A ordem de Melquisedeque, estando livre dos embaraços de sucessão humana, estava isenta da fraqueza inerente no sistema de Arão, e podia ser concentrada numa única pessoa sem igual.

A declaração acerca da *palavra do juramento, que foi posterior à lei* parece surpreendente à primeira vista, tendo em mira 6.13ss. que demonstra que o juramento foi feito a Abraão. Este juramento, portanto, antecede a lei em vários séculos. Mas aquilo que o escritor evidentemente tinha em mente aqui é a nomeação de Cristo para o cargo de Sumo Sacerdote, que historicamente coloca-o séculos depois da lei. O escritor pode ter sido influenciado pela referência ao juramento no Salmo 110, já citado nos vv. 20-21. O pensamento principal, no entanto, diz respeito à perfeição, introduzida na Epístola pela primeira vez em 2.10. Com o Sumo Sacerdote perfeito, o cargo fica sendo permanente, porque nada há para torná-lo inválido. O cristão pode aproximar-se com confiança, visto que tem tal Sumo Sacerdote.

(v) O ministro da Nova Aliança (8.1-13)

1. Visto que o escritor já discursou com bastante detalhes a respeito de Cristo como Sumo Sacerdote, pode-se querer saber o que ainda falta para sua exposição. Por enquanto, porém, não explicou como nosso Sumo Sacerdote leva a efeito Seus deveres. Este é realmente o tema dos próximos dois capítulos e meio (até 10.18), mas outra questão importante, a Nova Aliança, é introduzida no decurso da discussão. No presente capítulo, o ministério de Jesus e a necessidade de uma nova aliança estão ligados entre si. A frase inicial revela o essencial da discussão anterior (*Ora, o essencial das coisas que temos dito, é que...*). A palavra poderia significar “resumo”, mas o contexto revela que “essencial” é melhor, porque o enfoque recai sobre aquilo que o Sumo Sacerdote tem para oferecer e onde realiza seu ministério.

Em primeiro lugar, no entanto, é dada uma declaração breve acerca das características peculiares do nosso Sumo Sacerdote. (i) *Ele se assentou à destra do trono da Majestade nos céus*. Esta consideração já foi feita em 1.3 a respeito do Filho, mas agora é repetida com aplicação direta ao tema sumo-sacerdotal. Isto demonstra quão cuidadosamente o escritor trabalhou sua tese, constantemente dando indícios que são jóias

em si mesmos, mas que reluzem com novos significados quando são vistos contra um pano de fundo diferente. Na verdade, esta idéia de Cristo assentado ocorre outra vez em 10.12 e 12.2. Significa uma obra feita bem e verdadeiramente. A idéia é baseada no Salmo 110.1. À parte da presente declaração e a redação paralela em 1.3, o único outro lugar onde o termo *Majestade* é usado é Judas 25, onde ocorre como um atributo de Deus, mas não como um título. O fato de que nosso Sumo Sacerdote está sentado à destra de Deus ressalta Sua categoria em comparação com a linhagem de Arão, cujos sacerdotes somente podiam ficar de pé na presença de Deus, sendo que sua tarefa nunca estava definitivamente completa.

2. A segunda característica é que (ii) é *ministro do santuário e do verdadeiro tabernáculo*. Isto parece estranho à primeira vista, porque segue o ato de sentar-se. Chama a atenção, no entanto, à obra contínua de Cristo. A palavra traduzida “ministro” (*leitourgos*) ocorreu uma vez antes nesta Epístola em 1.7, referindo-se aos anjos numa citação de Salmo 104.4. Paulo usa a palavra para seu próprio ministério cristão (Rm 15.16) e para o serviço de Epafrodito (Fp 2.25). Até mesmo a usa para as autoridades seculares em Romanos 13.6. No presente contexto, no entanto, o ministério em vista diz respeito especialmente às coisas santas, conforme demonstra o contexto. O santuário (*tôn hagiôn*) pode ser especialmente entendido a respeito do Santo dos Santos, como em 9.3. A conexão entre este e a idéia da tenda (tabernáculo) é significativa, porque demonstra que a base da linguagem figurada do escritor não é o Templo, mas, sim, o tabernáculo. O adjetivo *verdadeiro* visa formar um contraste com o símbolo terrestre. O lugar do ministério de Cristo é real e espiritual, comparado com o ministério da linhagem de Arão num tabernáculo meramente temporário. Mais uma vez, é ressaltado um contraste entre o aparente e o real, sendo que aquele é erigido pelo *homem*, ao passo que o último é erigido pelo *Senhor*.

3. A função principal dos sumos sacerdotes terrestres agora é transferida para nosso Sumo Sacerdote. O escritor deseja demonstrar que Cristo cumpre as funções usuais do cargo, mas de uma maneira muito melhor do que a linhagem de Arão as cumpriu. A declaração: *Pois todo sumo sacerdote é constituído*, é um eco exato de 5.1, mas ao passo que a nomeação ali é para um propósito de representação, aqui é mais especificamente para oferecer dons e sacrifícios, i.é., no cumprimento da respectiva função. Estes sacrifícios são uma alusão direta às ofertas levíticas e possivelmente tenham principalmente em vista o Dia da Expição. Haverá uma exposição mais completa deste último no capítulo seguinte. Aqui, o propósito

imediado é comentar sobre o sacrifício espiritual que nosso Sumo Sacerdote ofereceu. A esta altura, a oferta não é definida, mas o escritor já demonstrou em 7.27 que o sacrifício era o próprio Cristo, e expande esta idéia posteriormente. Fala da necessidade de nosso Sumo Sacerdote fazer uma oferta.⁶⁸ Esta é a única ocorrência no Novo Testamento onde a palavra aqui traduzida *necessário* (*anankaios*) é usada a respeito de Cristo. É usada para a obra necessária de qualquer sumo sacerdote, mas tem um significado mais profundo quando é aplicada a Cristo, porque havia uma necessidade divina para Ele Se oferecer como sacrifício. Deve ser notado, além disto, que o princípio da oferta sacerdotal é expresso numa forma impessoal — *o que (ti)* — que se torna pessoal somente quando é aplicada à oferta do próprio Cristo.

4. Ocorre ao escritor que talvez surja alguma confusão na mente dos seus leitores a respeito da co-existência de duas ordens de sacerdócio. Passa, portanto, a demonstrar que o sacerdócio de Jesus não foi estabelecido *na terra*. A consideração principal que está fazendo é que é impossível para Jesus cumprir as condições, quer na questão da genealogia, quer na natureza exata dos dons, que estão estipuladas na Lei Mosaica. Assim passa à sua tese de que o sacerdócio superior é aquele que opera no céu, não na terra. *Esta linha de argumento faz uma grande contribuição na direção de explicar porque Jesus nunca cumpriu nenhuma função sacerdotal durante o Seu ministério.* Mas deve ser notado que embora Sua obra sumo-sacerdotal esteja no céu, Seu sacrifício de Si mesmo ocorreu na terra. O ministério terrestre deve ser considerado a preparativa para a obra celestial. O versículo seguinte explica a base da conexão entre o culto levítico e a obra de Cristo.

5. A tese que subjaz esta Epístola está baseada na existência dalguma correspondência entre o culto ritual em Levítico e a obra espiritual de Cristo, mas o movimento sempre é do menor para o maior. As duas palavras empregadas aqui para expressar a idéia — *figura* (*hypodeigma*) e *sombra* (*skia*) — igualmente subentendem uma realidade mais profunda por detrás daquilo que é visto. Uma cópia de uma grande obra-prima de

(68) Westcott: *Comm.*, ad. loc., rejeita com razão o conceito de que Cristo continua a oferecer sacrifícios. Semelhante pensamento é estranho ao ponto de vista do autor de que a oferta de Cristo é completa (de uma vez para sempre). Montefiore: *Comm.*, pág. 134, demonstra que a idéia de uma oferta de sangue no céu também era estranha ao judaísmo helenístico, que postulava ofertas de um tipo diferente. Somente mais tarde, no judaísmo cabalístico, é que surge a idéia de um sacrifício literal no céu.

arte não é o objeto legítimo, mas dá alguma idéia de como é o original. A semelhança é incompleta e não é até que seja visto o original que a glória inteira é reconhecida. De modo semelhante, uma sombra não pode existir na realidade a não ser que haja um objeto para lançá-la. Há alguma correspondência, mas a sombra é inevitavelmente um quadro distorcido e quase sem detalhes do verdadeiro. O propósito do escritor não é reduzir a glória da sombra, mas ressaltar a glória da sua substância. O que está especialmente em mente é “o santuário celeste” (*epouraniōn*). Somente a palavra “celestes” aparece no grego, no entanto, e é melhor, por isso, tratá-la de modo geral como sendo *coisas celestiais* (ARA), sendo que a palavra “tabernáculo” é subentendida a partir do v. 2, e pelo uso da palavra *skēnē* (“tenda, tabernáculo”) tanto ali quanto aqui. Fica especialmente evidente a partir da declaração acerca de *Moisés* que é o pano de fundo bíblico, e não o pano de fundo do judaísmo, com seu Templo central, que está em mente.

A mente do autor remonta a Êxodo 25.40, onde é citada a instrução de Deus a Moisés. No judaísmo alexandrino a mesma passagem de Êxodo era exposta de acordo com princípios platônicos, em que o tabernáculo que foi construído era considerado apenas uma cópia imperfeita daquele que existia no céu, que o próprio Moisés viu. O tabernáculo na terra era apenas uma sombra da realidade.⁶⁹ Mas porque o escritor desta Epístola cita a passagem a esta etapa do argumento? Talvez tenha suposto que seus leitores não tivessem familiaridade com o fato de que Deus dera instruções exatas acerca dos pormenores do tabernáculo, mas isto parece improvável. É mais provável que quisesse lembrar os seus leitores de que até mesmo a sombra foi minuciosamente ordenada por Deus, a fim de que pudesse demonstrar a maior excelência do santuário celeste. Além disto, se Deus ordenou os pormenores do *modelo* (*typos*), seu significado simbólico é assegurado. Todos os pormenores meticulosos no relato do Êxodo teriam pouco propósito se algum antítipo melhor não estivesse sendo prenunciado por eles. A palavra traduzida *instruído* (*kechrēmatistai*) neste versículo não é geralmente usada no Novo Testamento, mas, sim, refere-se a um oráculo divino, uma palavra autorizada que precisa ser obedecida. O sacerdócio arônico e as disposições para eles não vieram a existir por acidente, mas por desígnio.

6. Declara-se aqui que o ministério de Cristo é *tanto mais excelente* (*diaphotōteras*), termo este que já ocorreu em 1.4. Pode ser considera-

(69) Montefiore: *Comm.*, págs. 136-7.

da um tipo de palavra-chave para expressar a superioridade de Cristo nesta Epístola, especialmente porque nas suas ocorrências é ligada com a palavra *superior*. Neste contexto há um paralelo entre o novo ministério e o antigo, e entre a nova aliança e a antiga. O escritor pretende expor a superioridade da nova *aliança*, mas por enquanto está ocupado em demonstrar que o ministério deve ser proporcional à aliança de conformidade com a qual é estabelecido. O ministro é um mediador da aliança. Seu ministério é visto no contexto da aliança, o que explica porque o escritor mudou repentinamente para o tema da nova aliança. A idéia de mediar uma aliança também será exposta mais plenamente no capítulo seguinte (9.15ss.). Posto que uma aliança envolve duas partes contratantes, o mediador é intermediário cuja tarefa é manter as partes em comunhão uma com a outra. Num caso em que Deus é uma das partes e o homem é a outra, a idéia da aliança é inevitavelmente unilateral. A apostasia é sempre do lado do homem, e, portanto, a tarefa do mediador é principalmente agir em prol do homem diante de Deus, embora também deva agir em prol de Deus diante dos homens.

A base do ponto de vista de que a nova aliança é melhor do que a antiga é que é *instituída com base em superiores promessas*. Mas em que sentido esta expressão deve ser entendida? Subentende que ambas eram baseadas em promessas, mas que havia uma diferença qualitativa entre as duas na natureza das promessas. Este ponto de vista, no entanto, é difícil, se todas as promessas de Deus são igualmente invioláveis. É preferível, portanto, entender que “superior” refere-se ao propósito espiritual mais sublime inerente na nova aliança, e.g., a idéia da lei escrita sobre o coração (v. 10). As promessas que podem fazer assim devem ser melhores do que promessas que somente podem levar à codificação da lei antiga (i.é, a lei de Moisés).

7. É o fracasso da primeira aliança que fornece a necessidade da segunda. Quando o escritor dá a entender que a *primeira aliança* não estava *sem efeito*, não está sugerindo que a lei estava defeituosa, mas somente que a experiência do homem sob a lei era defeituosa. Se, na realidade, a lei tivesse sido a resposta à necessidade do homem, não teria havido necessidade alguma de uma nova aliança. Esta declaração é o sinal para o escritor citar uma passagem extensiva de Jeremias a fim de explicar sua abordagem à nova aliança.

8. A função da lei na procura de falhas é claramente ressaltada nesta citação de Jeremias 31.31-34, que é introduzida pela palavra característica *diz (levei)*. Isto, como já foi notado, indiretamente faz com

que as palavras da Escritura sejam as palavras faladas por Deus. Esse escritor não está interessado em declarar o nome do profeta, porque para ele o fator crucial é a autoridade divina por detrás da idéia que está transmitindo. A tríplice repetição de *diz o Senhor* nesta citação reafirma este fato. O contexto da passagem demonstra o povo de Deus na etapa da restauração após as provações do cativeiro. A nova situação exige uma nova abordagem no relacionamento entre Deus e Seu povo — em resumo, uma *nova aliança*.

Em primeiro lugar na citação há uma declaração de intenção. *Vêm dias... e firmarei...* tem um tom de autoridade que não deixa lugar para dúvidas. Semelhante ação é tão certa quanto a palavra de Deus, embora séculos haveriam de passar antes do seu cumprimento. Nosso escritor não tem dúvida alguma de que a declaração confiante desta profecia do Antigo Testamento aplica-se à era messiânica e diz respeito diretamente ao ministério de Jesus. É bem possível que tivesse em mente a referência à nova aliança na instituição da Ceia do Senhor (cf. Mt 26.28).

Outro aspecto da aliança é sua aplicação tanto a *Israel* quanto a *Judá*. Historicamente, isto envolvia o saneamento da brecha que trouxera tamanha desgraça na história antiga do povo judaico. Mas até mesmo nesta passagem não há indício de uma nova aliança que pudesse estender-se a todas as pessoas, tanto aos gentios como aos judeus, conforme o que aconteceu como resultado do evangelho. Realmente, vale notar que este aspecto universal do evangelho não acha lugar nesta Epístola, mas uma explicação suficiente disto seria sua destinação restrita a uma audiência judaica. A palavra traduzida *nova* (*kainē*) aqui, indica alguma coisa que é nova em comparação com aquilo que a antecedeu, ao passo que o adjetivo alternativo (*neos*), aplicado à mesma aliança em 12.24, indica seu frescor, em comparação com alguma coisa velha e esgotada. Os dois aspectos estão cheios de significado.

9. O contraste entre a nova aliança e a antiga é visto numa referência específica às circunstâncias em que a antiga aliança foi celebrada. O pensamento israelita constantemente remontava à libertação do Egito, porque era a partir daquele ponto na história que se podia dizer que datava a existência independente de Israel como nação. É notável aqui que o próprio Deus fez a aliança. Não consultou os homens. Além disto, a expressão *os tomei pela mão* ressalta, mais uma vez, a iniciativa divina. Embora o grego fale de “minha mão” e ressalte assim o antropomorfismo, não deixa de ser vividamente expressivo. É uma maneira poética de deixar claro que o povo estava incapacitado até que Deus, por assim

dizer, colocou Sua mão na deles *para os conduzir até fora da terra do Egito*, o lugar do seu cativeiro.

Uma aliança normalmente envolve a plena cooperação das duas partes. Se uma parte contratante falhar, a aliança torna-se nula. Foi virtualmente isto que aconteceu com a antiga aliança. Os israelitas *não continuaram na... aliança*, o que significa que não cumpriram suas condições. Os pronomes “eles” e “eu” são enfáticos nos dois casos, enfatizando, mais uma vez, a prerrogativa divina. Este fato é visto igualmente na descrição da aliança como sendo *minha aliança*. Quando Deus declara: *eu não atentei para eles*, não se deve pensar que se trata de um ato arbitrário de falta de solicitude, mas como a consequência inevitável de Seu povo virar as costas à aliança da graça que Ele fizera para o benefício e a bênção deles.

10. Agora vem uma exposição da prometida nova aliança. Tem várias características dignas de nota. Diz respeito à *casa de Israel*, expressão esta que idealmente inclui a totalidade do povo de Deus, embora, no contexto de Jeremias, principalmente o povo judaico. Entrará em vigor *depois daqueles dias*, que forma uma ligação com “estes últimos dias” mencionados em 1.2 e refere-se à era cristã.

O texto hebraico deste versículo tem o singular “lei,” que, por alguma razão, foi traduzida pela Septuaginta como *leis*, no plural, como aqui. Isto é bastante significativo porque em nenhuma outra ocasião a Septuaginta traduz o singular hebraico desta maneira. É possível que o tradutor quisesse enfatizar as diferentes partes da lei de Deus para distinguir estas partes da lei de Moisés como uma unidade completa. A passagem contém um contraste subentendido entre a lei escrita nas tábuas de pedra e as leis colocadas nas suas mentes. Não pode haver dúvida de que estas últimas são superiores àquela, porque aquilo que está na mente não pode deixar de afetar a atividade. A declaração dupla: *nas suas mentes e sobre os seus corações*, um exemplo de paralelismo poético hebraico, enfatiza o caráter interior da nova aliança. Dos dois termos, o mais abrangente no uso hebraico é coração, que envolvia não somente a vontade, como também as emoções. Os dois termos nesta citação são melhor considerados num sentido corporativo, como se o escritor tivesse em mira o caráter coletivo do outro parceiro na aliança feita por Deus. Há um sentido em que as novas leis são impressas na mente e no coração do *povo* como um todo.

Embora a antiga aliança tivesse demonstrado que Deus era o Deus de Israel e que consideraria Israel como Seu povo, há um sentido mais pro-

fundo em que isto poderia ser realizado num sentido plenamente espiritual somente na nova aliança. Ressalte-se de modo significativo os pronomes *seu* (*autois* = “deles”) e *meu* (*moi*). O grego oferece uma expressão sucinta: “Eu serei para eles como Deus, e eles serão para mim como povo.” O relacionamento deve ser íntimo e mútuo.

11. Outro aspecto da nova aliança é que o conhecimento de Deus agora pode vir diretamente, sem a necessidade de intermediários. A comunhão com Deus será tal que todos entre Seu povo O conhecerão. Este fato exclui imediatamente a idéia de uma classe privilegiada de iniciados especiais que seriam os únicos que pudessem ensinar os outros, conforme existiam, por exemplo, nas religiões de mistério, e que certamente era alimentada até certo ponto pelo sistema dos escribas no judaísmo. Além disto, na comunidade da nova aliança não haveria distinções de classe devidas à idade ou à categoria, porque o conhecimento de Deus estaria disponível para a gama inteira, *desde o menor deles até ao maior*. A verdadeira comunidade cristã tem a intenção de ser um grupo em que todos estão em pé de igualdade através de uma experiência comum e pessoal do Senhor, *porque todos me conhecerão*.

12. A citação termina com uma explicação da base espiritual da nova aliança. Deus revela Seu próprio caráter: *usarei de misericórdia*. Não há sugestão alguma de que este seja um novo desenvolvimento no caráter divino, porque a antiga aliança era baseada na misericórdia. O homem nunca poderia chegar a Deus se não fosse a misericórdia dEle. Mas na nova aliança a misericórdia de Deus destaca-se mais claramente. Fornece um fundamento seguro para Seu povo aproximar-se dEle. A segunda revelação: *e dos seus pecados jamais me lembrarei*, é reconfortante porque significa que o perdão é completo. Já não haverá possibilidade de pecados, uma vez perdoados, serem levantados contra o povo de Deus. Todas as garantias neste sentido, antes da era cristã, eram baseados na eficácia daquele sacrifício perfeito ainda a ser oferecido, do qual as ofertas levíticas eram apenas uma sombra. Semelhante certeza direta do perdão divino deve ter sido como o som de música para um povo exilado cujas ofertas sacrificiais já não eram possíveis.

As linhas paralelas que se referem às *iniquidades* (*adikiai*) e aos *pecados* (*hamartiai*) são outro caso de paralelismo poético semítico. A segunda palavra é mais geral e abrangente que a primeira, mas as duas se complementam mutuamente ao enfatizarem a idéia de perdão completo.

13. Tendo completado sua citação de Jeremias, o escritor agora dá seu comentário sobre ela, e, ao assim fazer, vai além do propósito ori-

ginal da passagem. Entende que a exposição da nova aliança subentende que a antiga é *obsoleta*. Olhando a passagem a partir do limiar da era cristã, vê mais nas palavras do que era possível para Jeremias. A palavra traduzida *antiquado* (*pepalaiōken*) está no tempo perfeito, o que sugere que a primeira aliança já se tornara obsoleta, e que o resultado disto ainda está evidente no presente. O mesmo verbo é usado na segunda frase como um participípio do presente, *se torna antiquado*, porque o escritor quer ressaltar que embora teoricamente a antiga já se tornou obsoleta, na prática é um processo paulatino. A combinação entre este pensamento com o de tornar-se *envelhecido* ressalta a inevitabilidade do processo. Assim como as pessoas envelhecem e morrem, ilustrando, assim, o seu caráter efêmero, igualmente a antiga aliança é efêmera.

Uma palavra interessante é usada para descrever o fim da antiga aliança, i.é, *prestes a desaparecer* (*engys apanismou*). A forma verbal da mesma palavra é usada para a efemeridade da vida humana em Tiago 4.14, como um vapor que aparece repentinamente e desaparece com igual rapidez. É fundamental na teologia cristã que a antiga aliança já cumpriu sua função e que agora cedeu lugar à nova. Historicamente a continuação do ritual do Templo foi tornada impossível pela destruição daquele Templo pelo general romano, Tito, mas de qualquer maneira, os dias do ritual já estavam contados.

(vi) A glória maior da nova ordem (9.1-14)

1. Caso qualquer dos leitores pense que o escritor estava subestimando o antigo, agora sublinha algumas das glórias do tabernáculo antigo. Fica impressionado com a boa ordem das disposições dentro do culto levítico, e pretende apressentar este fato a fim de demonstrar a maior glória do novo. É bem possível que saiba que alguns dos seus leitores, que foram criados na atmosfera de glorificar o passado, considerem que a posição não tem substituto para oferecer em troca da dignidade do culto ritual. Mas embora ele pessoalmente não deixe de apreciar as glórias do passado, quer levar seus leitores a uma apreciação mais verídica das glórias superiores da fé cristã.

Ocupa-se em primeiro lugar com os *preceitos de serviço sagrado*. A palavra traduzida *preceitos* ou “regulamentos” (*dikaiōma*) tem muitos usos no Novo Testamento, como, por exemplo, “a exigência justa da lei,” ou “o ato que cumpre aquilo que é considerado certo.” O que é ressaltado mais claramente nesta passagem é que foram determinados regulamentos que exigiam obediência. Mas o interesse principal centraliza-se no lugar

do culto, que só viria bem mais tarde. O lugar de culto aqui é chamado um *santuário terrestre* (*to hagion kosmikon*), rigorosamente com o artigo definido. Este artigo (presente em ARA), não é sem importância, porque está em mente um santuário específico, o cenário da atividade sacerdotal no tabernáculo. A palavra traduzida *santuário* (*hagion*) representa tanto o santo lugar (v. 2) quanto o Santo dos Santos (v. 3). A única outra ocorrência no Novo Testamento de *kosmikon* (“terrestre,” “deste mundo”) acha-se em Tito 2.12, onde é aplicada às paixões mundanas. No presente caso é usado sem qualquer conotação moral e denota a terra, em contraste com o céu, como a esfera de atividade (cf. 8.1-2).

2. Sem dúvida, a razão porque se faz referência agora ao *tabernáculo* (*skēnē*) é que ninguém deve supor que o Templo está em mente. Uma comparação com os regulamentos do tabernáculo original é, evidentemente, considerada mais autoritativa para os cristãos judaicos do que uma com o Templo. É possível, além disto, que estes cristãos estivessem confusos acerca daquilo que deveriam fazer a respeito do culto ritual bíblico. A declaração de que o tabernáculo *foi preparado* relembra a ocasião em que foi originalmente montado. O tabernáculo consistia em duas partes. Primeiramente é mencionada a *parte anterior* (*prôtē*, literalmente “primeira”), presumivelmente chamada a primeira porque estava mais próxima à entrada do pátio externo. Três peças de mobília ficam nesta parte: o *candeeiro*, e a *mesa*, e a *exposição dos pães* (os pães da proposição). Nenhuma explicação do significado destes artigos é dada, porque é tomado por certo que os leitores têm conhecimento deles. Os detalhes exatos acham-se em Êxodo 25, 37 e 40. O candeeiro ficava de um lado do lugar santo e a mesa do outro. Entre eles havia o altar de incenso que não é mencionado aqui, mas que é aludido no versículo seguinte como se ficasse além da cortina divisória (mas veja o comentário sobre o v. 3).

3. O *segundo véu* é claramente o véu que separava o Santo Lugar do Santo dos Santos. Esta era a cortina que já foi mencionada em 6.19. Esta parte interna também é chamada um *tabernáculo* ou “tenda”, sendo que o escritor usa o mesmo termo para descrever tanto a parte interna quanto a parte externa, como se existissem dois tabernáculos. Posto que o tabernáculo era considerado a moradia de Deus, a palavra era especialmente apropriada para o santuário interno. A forma da expressão *Santo dos Santos* indica a santidade especial do lugar e explica porque o acesso normal a ele era vedado.

4. Surge um problema acerca do primeiro ítem mencionado no Santo dos Santos. Se o *altar de ouro para o incenso* for o modo correto de

entender a palavra usada (*thymiatērion*), posicioná-lo no santuário interior seria um desvio do relato em Êxodo onde era colocado no Santo Lugar diante da entrada ao lugar interno. Tem sido sugerido que a palavra pode ser entendida no sentido do incensário do sumo sacerdote, mas isto é improvável, porque o relato do Êxodo não considera que é de ouro. Deve ser reconhecido que a palavra *thymiatērion* significa primariamente “incensário” e que assim é usada na LXX. Apesar disto, seu significado derivado de “altar de incenso” é achado em Filo e Josefo, e este é claramente o sentido visado neste contexto em Hebreus. É inconcebível que não houvesse nenhuma menção aqui do altar de ouro para o incenso. Qual, pois, é a explicação para sua colocação numa posição diferente?

Em primeiro lugar, pode ser observado que o escritor não diz “onde está um altar de ouro para o incenso” segundo o estilo do v. 2. Deve ter tido uma boa razão para fazer a diferença. Tem sido sugerido, conforme temos em ARA, que o particípio “tendo” (*echousa*) pretende transmitir o sentido de “pertencendo a” ao invés de “ficando dentro,” visto que o altar de incenso, por assim dizer, barrava a entrada para o Santo dos Santos, e, neste sentido, podia ser dito que pertencia a este. Este conceito é apoiado pelo fato de que o altar era colocado de tal maneira que a fumaça do incenso que era queimado devia penetrar além do véu e subir para Deus diante da arca da aliança. Apesar disto, posto que o mesmo particípio serve também para arca, que muito certamente estava dentro do Santo dos Santos, a explicação anterior não deixa de ter certa dificuldade. Mesmo assim, é a mais razoável. Há claramente uma ligação estreita entre o altar do incenso e o Santo dos Santos. Podemos também notar que em 1 Reis 6.22 o altar de incenso é descrito como sendo “o altar inteiro” pertencente ao santuário interior.

A arca da aliança ficava no Santo dos Santos no tabernáculo e no templo de Salomão, mas não no Templo posterior. Neste último, na verdade, o lugar estava completamente vazio, com exceção de uma plataforma de pedra. Quando o escritor diz que a arca estava *totalmente coberta de ouro*, quer dizer tanto fora como dentro (cf. Êx 25.11). A tampa da arca era conhecida como o propiciatório e era adornada com dois querubins de ouro (veja v. 5). O enfoque da atenção no momento, porém, recai sobre o conteúdo da arca. Três ítems são mencionados. O primeiro é a *urna de ouro*. Vale observar que três vezes nesta descrição dos móveis do tabernáculo, o escritor menciona ouro. Fica claramente impressionado com o caráter resplandecente dos ítems separados. No caso da urna, o texto hebraico não menciona a matéria preciosa da qual era feita, mas consta na Sep-

tuaginta. A conservação do *maná* objetivava lembrar os israelitas da provisão maravilhosa que Deus lhes fizera durante a peregrinação no deserto, e a *vara de Arão, que floresceu* era para lembrar-lhes da poderosa intervenção de Deus em prol deles. Quando o Templo foi edificado, a arca da aliança continha somente as *tábuas da aliança*, i. é, as tábuas da lei mosaica. Na fé cristã há equivalentes espirituais, mas o uso dos objetos simbólicos aqui claramente significava muita coisa para o escritor e seus leitores. O alvo do escritor é reconhecer as glórias do culto, conforme são expostas no ritual do tabernáculo, a fim de levar para o ministério específico de Cristo.

5. A expressão *os querubins de glória* é interessante, porque faz mais do que descrever os querubins como sendo gloriosos. A glória (*doxa*) simbolizava a presença de Deus. Os querubins, portanto, faziam lembrar a Deus. Sua posição, assim descrita: *com a sua sombra, cobriam o propiciatório* revela que são guardas da majestade de Deus. A palavra traduzida *propiciatório* (*hilastērion*) significa “uma coisa que propicia,” mas veio a ter um significado teológico adicional em conexão com a expiação, porque era esta parte da arca que era aspergida com sangue no Dia da Expiação. Este fato explica seu uso em Romanos 3.25 num sentido aplicado com relação à morte de Cristo. O escritor desta carta, no entanto, não o aplica num sentido espiritual ou teológico. A esta altura, está principalmente interessado na glória da velha ordem. Poderia dizer mais, mas refreia-se de fazê-lo (*não falaremos agora pormenorizadamente*), porque tem outros aspectos para mencionar, especialmente suas limitações.

6-7. A despeito de todo o esplendor dos móveis do tabernáculo, a adoração segundo a ordem levítica era severamente limitada. Os israelitas não podiam aproximar-se diretamente; deviam vir através dos seus representantes, os sacerdotes. Mesmo assim, somente um deles podia entrar anualmente no Santo dos Santos. A via de acesso certamente não estava aberta, conforme mais tarde veio a estar através de Cristo (cf. 10.19-20).

Dentro do tabernáculo, havia atividade incessante enquanto os homens se aproximavam de Deus segundo a maneira que Ele mesmo determinara. A cena inteira testifica do seu desejo de aproximar-se de Deus, ressaltando, ao mesmo tempo, a insuficiência do método antigo. Certos preparativos de tipo ritual eram essenciais antes dos sacerdotes terem licença de entrar, preparativos estes que visavam lembrar-lhes da sua própria necessidade pessoal e da provisão de Deus que lhes permitia a entrada. O templo presente do verbo *entrar*, reforçado pela frase adverbial *continuamente* (*dia pantos eiasiasin*), ressalta o caráter repetitivo da ordem mosaica, tratando-se de um contraste deliberado com a qualidade definitiva do no-

vo caminho. Mais uma vez, como no v. 2, o Santo Lugar é identificado como o *primeiro tabernáculo* (i.é, o primeiro para quem entra). A continuidade foi historicamente quebrada pela cessação do tabernáculo, mas foi retomada nos templos até os dias do próprio escritor.

Os *serviços sagrados* realizados incluíam o oferecimento do incenso e o acender das lâmpadas. Para qualquer pessoa criada no judaísmo, estas atividades seriam contempladas com certa reverência, e quando tal pessoa se tornasse cristã, não perderia imediatamente seu respeito por elas. Este seria especialmente o caso dos eventos impressionantes no Dia da Expição *uma vez por ano*. É sua infreqüência que lhe dá mais impacto. À medida em que cada evento anual se aproximava, a solenidade da ocasião pesaria sobre a mente do sumo sacerdote, especialmente enquanto se preparava primeiramente a “oferecer sangue por si” antes de providenciá-lo para seu povo. Conforme Levítico 16.11ss., o sumo sacerdote tinha de aspergir o sangue dos touros no propiciatório sete vezes, e depois repetir o ato com o sangue de um bode. Nosso escritor não está preocupado, no entanto, em dedicar tempo e espaço a pormenores deste tipo. Para ele, basta dar o mínimo de informações necessárias para introduzir sua aplicação teológica. É digno de nota que é dito que a oferta anual é *pelos pecados de ignorância do povo* (literalmente “ignorâncias,” *agnoēmata*).

8. Visto que os pormenores que acabam de ser dados têm relacionamento ao culto ritual bíblico, o propósito do Espírito ao inspirar o registro deles no Antigo Testamento passa agora a ser focalizado. *O Espírito Santo dá a entender* o sentido verdadeiro. Esta declaração revela alguma coisa da abordagem do escritor à inspiração, porque o Espírito está continuamente demonstrando (tempo presente) como o culto ritual agora pode ser aplicado. Este ministério explanatório do Espírito está em harmonia com a promessa de Jesus no Evangelho segundo João (cf. Jo 16.12ss.).

O que é especificamente definido como o significado é que um obstáculo barra o caminho para o Santo dos Santos, e, portanto, para a presença de Deus. *O caminho do Santo Lugar* deve ser, aqui, o santuário interno em comparação com o externo. As palavras *enquanto o primeiro tabernáculo continua erguido* parecem significar “enquanto a aproximação depender de cerimônias do tipo levítico” que excluía todos menos o sumo sacerdote do acesso à presença de Deus, e até mesmo ele era excluído durante todos os dias do ano, menos um. Não é sem relevância que as palavras *continua erguido* (*echousēs stasin*) poderiam ser mais literal-

mente traduzidas “tem posição”, i.é, um lugar ou status (categoria). Sob a nova aliança, este status cessa.

9. As palavras *É isto uma parábola para a época presente* dão alguma idéia da abordagem do escritor à totalidade do sistema levítico. Era uma figura (*parabolê*). Era, portanto, sugestiva de verdades mais profundas do que ela mesma conseguiu cumprir. Além disto, seu propósito simbólico parece ser limitado à era presente, e com isto parece que o escritor o contrasta com a era futura (cf. 6.5). No contexto de pensamento nesta passagem a era “presente” foi aquela que preparou o caminho para o aparecimento de Cristo (veja vv. 11-12), depois de que o símbolo foi cumprido e, portanto, cessou de ter qualquer função.

A frase *segundo esta (kath' hên)*, presumivelmente diz respeito a toda a matéria anterior. Segundo o sistema levítico *dons* e *sacrifícios* foram considerados temporariamente eficazes em capacitarem os homens a virem para Deus, mas não a chegarem à perfeição. A verdadeira avaliação da ordem do sacerdócio procura ver se tal ordem pode *aperfeiçoar*. Por mais gloriosos que fossem os ornamentos, qualquer sistema seria inadequado se esta finalidade não pudesse ser atingida. Mais uma vez, o escritor tem em mente a clara superioridade de Cristo, que mais tarde torna explícita (cf. 10.14). A razão principal para a repetição do cerimonial na ordem levítica era porque permaneciam imperfeições. Outro aspecto que é claramente ressaltado aqui é que a adoração é uma questão de *consciência*. É a consciência que conta a uma pessoa acerca de si mesma e a torna consciente de que tem de prestar contas diante de Deus. Carrega uma pessoa com culpa. Onde há qualquer endurecimento da consciência ou onde a consciência está sobrecarregada de culpa, a adoração verdadeira é impossível. Por mais incompletas que tenham sido as ofertas levíticas, suas intenção era fornecer um meio para *aquele que presta culto* purificar sua consciência. Mais uma vez, a superioridade da abordagem cristã é vista em 9.14 onde a purificação da consciência de obras mortas é providenciada, e no capítulo seguinte (10.22) onde corações podem ser purificados da má consciência.

10. A limitação da ordem levítica é vista, ainda mais, no fato de que muitos dos regulamentos somente tratavam de questões externas, as de *comidas e bebidas e diversas abluções*. Alguma dificuldade surge do fato de que a lei mosaica não estipulou quaisquer regulamentos acerca de tabus relacionados com a bebida, a não ser que o voto do nazireado fosse levado em conta (Nm 6.3). Estes tabus e purificações rituais diziam respeito a questões periféricas, embora fossem consideradas importantes. Não devem ser identificadas com os dons e os sacrifícios do versículo anterior, mas

são acompanhantes deles. Aqui são até mesmo descritos como *ordenanças da carne*. Parece haver aqui, como na seção seguinte (13-14), um contraste entre a consciência e a carne, entre o interior e espiritual e o exterior e físico. As ordenanças, além disto, eram *impostas*, ao passo que em Cristo um resultado muito mais eficaz é conseguido por meios espirituais, não legais. Sem dúvida, muitas das restrições eram benéficas ao corpo, mas não traziam liberdade ao espírito. Além disto, eram apenas temporárias, *até ao tempo oportuno de reforma* (*diorthōseōs*). Esta expressão incomum não ocorre em qualquer outra parte da Bíblia grega, mas é semelhante a expressões tais como “regeneração” (*palíngenesia*) em Mateus 19.28 e “os tempos da restauração” (ou restituição, *apokatastaseōs*) em Atos 3.21. Para o escritor desta Epístola, este tempo já veio, identificado no v. 11 como sendo o tempo quando Cristo apareceu como Sumo Sacerdote.

11. A esta altura começa a explicação da função especial de Cristo sob a nova aliança. O escritor transfere os aspectos principais da antiga — o tabernáculo e a expiação — para termos espirituais. Desta maneira demonstra seu valor verdadeiro. Apontavam para a realidade maior por detrás da sombra.

Em primeiro lugar, *Cristo* é mencionado como quem Se tornou *sumo sacerdote*. Esta não é uma visão nem um assunto para discussão. É questão de fatos (*veio* é o particípio aoristo, *paragenomenos*). Não há necessidade para discussão adicional, porque é tomado por certo como fato básico da fé cristã. A descrição especial de Cristo como *sumo sacerdote dos bens já realizados* demonstra outra distinção entre a antiga e a nova. Ao passo que a antiga era um prenúncio de coisas melhores para vir, a nova baseia-se num fato já consumado. Quando Jesus Cristo tornou-Se Sumo Sacerdote, imediatamente distribuiu muitas “coisas boas” como resultado. Mas embora estejam perfeitamente realizadas nEle, ainda não o estão em nós. Estas coisas boas representam todas as bênçãos espirituais que são dispensadas por nosso Sumo Sacerdote. O texto alternativo *tôn mellontôn* (i.é., “bens do porvir”) é bem-atestado e pode ser original. Seria apropriada para a idéia geral de expectativa em Hebreus, mas o alternativo adapta-se melhor ao presente contexto.⁷⁰

Depois, o enfoque recai sobre o lugar do ministério de Cristo. Mais uma vez, o antigo simboliza o novo. O antigo tabernáculo no deserto ago-

(70) O. Michel: *Comm.*, pág. 202, sustenta que a expressão com o futuro teria um significado preciso, referindo-se à nova era, e, portanto, prefere esta alternativa.

ra é obsoleto, mas tem seu equivalente — aquilo que o escritor chama de *o maior e mais perfeito tabernáculo*. É significativo que o tabernáculo é descrito em termos definitivos. O artigo definido indica um tabernáculo sem igual que pode ser descrito como sendo “o maior.” Não há outras comparações possíveis com este tabernáculo espiritual. Não pode ser melhorado. A força da palavra *mediante (dia)* deve ser notada, visto que afeta nossa interpretação do tabernáculo. Pode significar “através de” (i.é, o sumo sacerdócio é por meio de um tabernáculo); ou “por meio de”, dando a humanidade de Jesus como o meio; ou “por meio de”, entendendo que o tabernáculo é o santuário celestial.⁷¹

As palavras *não feito por mãos, quer dizer, não desta criação* são para explicar que o significado pretendido não era literal, mas espiritual. Estêvão tinha olhado para o futuro, para o Templo *não feito por mãos* (Atos 7.48), e teria compreendido a transferência do pensamento deste escritor. Muitos escritores patrísticos interpretaram o melhor tabernáculo como sendo a carne de Cristo, mas parece significar mais do que isto. As palavras explanatórias: *não desta criação*, realmente parecem excluir aquele ponto de vista. Parece, de fato, que o escritor quer desviar a atenção do símbolo terrestre para introduzir a obra espiritual de Cristo sem definir mais o que quer dizer com o *mais perfeito tabernáculo*. Quando passa no v. 12 a falar do Santo Lugar está presumivelmente pensando na aproximação a Deus pelo homem. Tem sido sugerido que o “tabernáculo” onde Cristo ministra é a comunidade espiritual no sentido de que Seu “corpo” é um templo espiritual,⁷² mas esta idéia parece demasiado longe do contexto.

12. Há um aspecto marcadamente definitivo naquilo que Cristo tem feito em comparação com a repetição contínua do sacerdócio arônico. Este fato é especialmente ressaltado pelas palavras *entrou... uma vez por todas*. O advérbio já ocorreu em 7.27, a respeito da oferta que Cristo fez pelo pecado e é repetido outra vez em 10.10 no mesmo sentido. Nosso escritor claramente está impressionado por este aspecto definitivo. Não somente a oferta não poderia ser repetida, como também era de um caráter totalmente diferente das velhas ofertas, que consistia no sangue *de bodes e de bezerras*. A eficácia das ofertas dependia do derramamento de sangue, e é esta característica à qual o escritor se apegava a fim de comentar

(71) Cf. a discussão de Montefiore aqui, *Comm.*, págs. 152-3.

(72) Cf. Westcott: *Comm.*, págs. 256-258.

sobre a obra de Cristo. De nenhuma maneira mais dramática a superioridade poderia ser demonstrada senão por meio de comparar a oferta de Jesus de si mesmo com o sacrifício de animais. Se o sangue era indispensável, nenhum sangue mais nobre do que aquele do próprio sumo sacerdote poderia ser fornecido. Não era de se maravilhar que aquele sacrifício nunca precisaria ser repetido. Além disto, ao levar, por assim dizer, *seu próprio sangue* como a oferta, nosso Sumo Sacerdote conseguiu efetuar uma entrada permanente. Nenhum véu poderia conservá-Lo fora do Santo dos Santos. Bruce⁷³ discute a sugestão de que foi somente quando Jesus subiu para o céu e levou consigo o sangue expiador que a expiação foi feita. Mas sustenta que isto é levar a analogia do Dia da Expição longe demais.

A verdadeira eficácia da obra de Cristo é resumida nas palavras *tendo obtido eterna redenção*. Conforme o particípio *heuramenos* é traduzido aqui (“obtendo” – *tendo obtido*, ARA), é considerado subsequente à oferta e como resultado direto dela. Um método alternativo possível de entender o particípio é considerá-lo como ação que acompanha o ato de entrar, mas parece melhor entendê-lo no primeiro sentido. A palavra traduzida “redenção” (*lytrōsis*) ocorre no Novo Testamento, fora daqui, somente em Lucas 1.68; 2.38, mas vem da mesma raiz que “resgate” (*lytron*, Mt 20.28; Mc 10.45) que é achado no comentário mais notável de Jesus acerca da Sua própria Paixão vindoura que é registrado nos Evangelhos Sinóticos. Não há dúvida de que esta idéia fez uma profunda impressão, porque a obra redentora de Cristo é mencionada enfaticamente nas Epístolas de Paulo, onde o substantivo composto (*apolytrōsis*, “redenção”) é usado (cf. Rm 3.24; 8.23; 1 Co 1.30; Ef 1.7, 14; 4.30; Cl 1.14). Nosso escritor emprega a forma composta no v. 15, mas a idéia da redenção não é tão plenamente desenvolvida nesta carta como nas Epístolas de Paulo. Ao passo que a idéia da forma composta é da libertação ou soltura mediante o pagamento de um preço (cf. 11.35), da forma radical (*lytron*) é a de um preço equivalente de troca, especialmente aquele que é pago para a libertação de escravos. A redenção é descrita como sendo *eterna* porque é completa e, portanto, não pode ser repetida.

13-14. Na cláusula condicional que começa o v. 13, a possibilidade da purificação sob a antiga lei é tomada por certa, porque o escritor quer ressaltar mais uma vez a superioridade de Cristo, desta vez na avaliação da Sua oferta. Dois exemplos dos sacrifícios levíticos são escolhidos para representarem as disposições gerais da lei mosaica para oferecer a purifica-

(73) F. F. Bruce: *Comm.*, págs. 200-1.

ção do pecado. O primeiro — o *sangue de bodes e de touros* — é provavelmente uma referência às ofertas no Dia da Expição (cf. Lv 16), e o segundo — a *cinza de uma novilha* — pode referir-se à oferta ocasional de uma novilha (cf. Nm 19). Estas eram disposições externas que ofereciam a purificação ritual da contaminação *da carne*. É importante notar o contraste entre “carne” e o “Espírito” no v. 14. Um dos contrastes mais importantes é entre a natureza externa das ofertas levíticas e o caráter essencialmente espiritual da oferta de Cristo. As ofertas levíticas podiam fornecer a pureza cerimonial numa base temporária, e o faziam mesmo, mas a oferta que Cristo faz *purificará a nossa consciência*, i. é, era uma purificação interior e espiritual. O escritor não oferece qualquer sugestão quanto à maneira em que os procedimentos levíticos poderiam purificar do pecado, ainda que somente de uma maneira temporária.

Deve ser notado que a lei fazia provisão para a aspersão *sobre os contaminados*. Em 10.22 a mesma palavra é usada para a consciência do cristão sendo purificada (aspergida). Além disto, a aspersão é realmente aplicada ao livro da aliança em 9.19ss., bem como ao tabernáculo e os vasos (veja o comentário mais adiante). Porque todas estas coisas tinham sido manuseadas pela aspersão.

Várias declarações importantes são feitas acerca da oferta que Cristo fez de Si mesmo. Em primeiro lugar, é resumida na expressão *o sangue de Cristo*, que ocorre somente aqui nesta Epístola, embora a frase paralela “o sangue de Jesus” seja usada em 10.19. Forma um contraste deliberado com “o sangue de bodes e de touros” no v. 13. Nos dois casos o sangue representa simbolicamente a morte da vítima, e representa a entrega da vida em prol dos outros.⁷⁴ O segundo fato acerca da oferta de Cristo, de que *é pelo Espírito eterno*, imediatamente a coloca numa categoria totalmente diferente das ofertas de animais de conformidade com Levítico. Cristo fez Sua oferta com a plena apreciação racional daquilo que estava fazendo, o que nenhum animal poderia fazer em ocasião alguma. Há, porém, um significado ainda mais profundo aqui, porque a expressão *Espírito eterno* não tem artigo no grego e deve primariamente

(74) Cf. A. M. Stibbs: *The Meaning of the Word 'Blood' in Scripture* (Londres, 1947); L. Morris: *The Apostolic Preaching of the Cross* (Londres, 1955), págs. 117-124; J. Behm: *haima*, TDNT 1, págs. 172ss.

(75) Bruce: *Comm.*, pág. 205. Cf. também H. L. Ellison: *The Servant of Jehovah* (Londres, 1953), págs. 29-30. G. Vos: *The Teaching of the Epistle to the Hebrews* (1956), pág. 114 (citado com aprovação de Hughes), entende que a expressão aqui significa “através do aspecto celestial da Sua divindade.”

referir-se ao espírito de Jesus em comparação com a Sua carne. Mas o Espírito Santo, sem dúvida, também está em mente, visto que Jesus estava operando com conjunção com o Espírito (cf. o batismo). É possível que o Servo do Senhor, profetizado por Isaías, esteja por detrás deste conceito, especialmente Isaías 42.1: “pus sobre ele o meu Espírito.”⁷⁵ É somente a respeito de Cristo que se podia dizer que Seu espírito era *eterno*, fato este que até mesmo uma morte sacrificial não poderia afetar. Visto que a redenção a ser obtida era eterna (v. 12), era necessário que a oferta fosse feita por alguém que possuísse espírito eterno.

Outra faceta da oferta de Cristo é que Ele mesmo tomou a iniciativa — *a si mesmo se ofereceu*. Nenhuma outra vítima e certamente nenhum outro sumo sacerdote tinha feito assim. Foi tanto voluntária quanto premeditada, o que significa, portanto, que não foi mera questão de circunstâncias, em sentido algum. Além disto, a oferta é colocada no nível moral mais alto, quando as palavras *sem mácula* são acrescentadas a ela. Todas as ofertas levíticas tinham de ser escolhidas de animais sem mácula, mas a inocência não poderia ser do tipo moral. O caráter imaculado de Jesus achava-se no Seu perfeito cumprimento da vontade de Deus. Foi obediente até à morte (Fp 2.8). É parte integrante da fé do Novo Testamento que Jesus viveu e morreu sem pecado, porque somente assim poderia ser um sacrifício perfeito em prol do Seu povo.

Com uma oferta tão claramente superior, os resultados devem ser correspondentemente maiores. O ato purificador é aplicado à *consciência*, idéia esta que já foi prenunciada em 9.9, que demonstrou como a velha ordem é inadequada com relação à consciência. A purificação externa é inútil se não efetua alguma transformação radical da vida. O homem confia nas *obras*, mas se estas se revelarem *mortas* no sentido de serem inválidas, porque são manchadas com o pecado e com o próprio-eu, a única esperança para a consciência é ser purificada desta consciência do fracasso. Em 1 Pedro 3.21 é feita outra declaração que ressalta a necessidade de uma consciência limpa, em oposição à purificação ritual. Ademais, em Hebreus 13.18, quase como uma declaração final, o escritor, pedindo orações por ele mesmo e pelos seus cooperadores, afirma que têm boa consciência. Faiza parte do propósito integral do seu argumento deixar seus leitores saberem a base da sua certeza.

Quando as obras mortas são deixadas de lado, o cristão está livre *para servir ao Deus vivo*. É também fato básico no caminho cristão que a pureza não é uma finalidade em si mesma. Ninguém pode divorciar sua posição religiosa do seu serviço religioso. A palavra traduzida *servir*

(*latreuō*) é especialmente usada para o serviço a Deus, e é achada também em 9.9; 10.2; 12.28 e 13.10 no sentido de adoração, que deve ser a idéia principal aqui. A adoração verdadeira necessariamente envolve a dedicação sincera e total a Deus. Envolve consideravelmente mais do que a mera perfeição nas cerimônias.

F. O MEDIADOR (9.15-10.18)

A menção da nova aliança na seção anterior⁷⁶ leva o escritor a refletir mais sobre Cristo como mediador. Demonstra o significado da morte de Cristo no Seu papel de mediador entre Deus e o homem e torna claro que entrara num santuário melhor e fizera uma oferta mais completa, i.é, Ele mesmo. Esta seção conclui o argumento doutrinário principal.

(i) O significado da Sua morte (9.15-22)

15. O que está para ser explicado a respeito da eficácia da oferta de Cristo depende diretamente dos versículos anteriores, conforme demonstra a expressão *Por isso mesmo* (*kai dia touto*). É aliás, com base na Sua auto-oferta que Cristo Se torna um mediador (cf. o comentário sobre 8.6). A frase inteira, o *Mediador da nova aliança* volta a ocorrer em 12.24, quase como um título para Jesus, mas com uma diferença. Aqui a palavra “nova” (*kainē*) significa nova em contraste com o antigo, ao passo que em 12.24 é usada outra palavra (*nea*), que chama a atenção ao fato de que é recente (i.é, no que diz respeito aos leitores). Na presente frase a ênfase recai sobre a palavra *aliança* (*diathēkē*) que é colocada em primeiro lugar no grego. É, realmente, a aliança mais do que o mediador que é o assunto principal da passagem inteira.

Apesar disto, a mudança imediata no v. 16 da aliança para um testamento demonstra a maneira flexível do autor abordar a idéia da aliança (veja o comentário sobre o versículo seguinte). Talvez pareça inapropriado falar de um mediador de um testamento. Naime⁷⁶, na realidade, sustentou que o mediador de um testamento não seria o testador mas o executor, mas Bruce⁷⁷ argumenta que as analogias humanas fracassam quando são aplicadas Àquele que surgiu dentre os mortos. “Ele é testador e é executor numa só Pessoa, Fiador e Mediador da mesma maneira.”

(76) Naime: *The Epistle of Priesthood*, pág. 365.

(77) Bruce: *Comm.*, pág. 213.

Declara-se que o propósito da nova aliança é providenciar *a promessa da eterna herança*. A idéia da herança era central na antiga aliança, mas não subia acima do nível terrestre. Aqui, é eterna, e, portanto, claramente superior. Este é o cumprimento verdadeiro da promessa. De fato, a ordem das palavras em grego sugere que a frase “eterna herança” é um pensamento posterior explanatório para lembrar aos leitores o conteúdo exato da promessa. Esta herança é restringida, não a uma determinada nação, mas a uma certa classe definida como *aqueles que têm sido chamados (keklêmenoí)*. Esta descrição não é achada algures nesta Epístola. A idéia da chamada de Deus é familiar, no entanto, noutras partes do Novo Testamento (cf. Rm 8.28; cf. também Rm 1.1 onde a chamada, *klêtos*, é para um cargo específico). No presente contexto a expressão refere-se aos crentes em geral e é uma lembrança de que Deus tomou a iniciativa. O particípio perfeito, além disto, sugere o resultado contínuo de um ato passado, i.é., aqueles que foram chamados e, portanto, estão conscientes agora daquele chamado.

A declaração conclusiva neste versículo, *intervindo a morte* (ou “posto que ocorreu uma morte”, RSV), explica a base da eficácia da nova aliança. Está na forma de um genitivo absoluto que demonstra que é antecedente ao cargo de mediador. A *morte* é claramente a morte de Cristo. Visa, declaradamente, um propósito especial. A associação da morte com a aliança remonta aos tempos mais antigos.⁷⁸ O mesmo princípio que é aplicado à sequência da antiga aliança é aplicado à nova aliança. A tradução *para remissão* segue de perto o grego (*eis apolytrōsin*) que demonstra claramente que a redenção é o alvo da morte. O substantivo é uma palavra paulina familiar (cf. Rm 3.24; 8.23; 1 Co 1.30; Ef 1.7, 14; 4.30; Cl 1.14), e volta a ocorrer em Hebreus 11.35 num sentido diferente (i.é., o livramento da tortura). Aqui, como em Paulo, descreve a libertação levada a efeito pela morte de Cristo. Sua morte é o preço da soltura do prisioneiro. É especificamente relacionada com *transgressões que havia sob a primeira aliança*, como se a redenção fosse qualificada pela coisa da qual é obtida a libertação. Uma vez antes nesta Epístola a palavra *transgressão (parabasis)* é usada (em 2.2); fora daqui, ocorre somente nas Epístolas de Paulo (Romanos, Gálatas, 1 Timóteo). Tem uma razão de ser especial aqui, porque uma das funções principais da lei era revelar transgressões ao estabelecer um caminho reto e ao destacar todos aqueles que andavam fora dele (cf. Rm 4.15). Sob a antiga aliança nenhuma ajuda permanente

(78) Cf. Hughes: *Comm.*, pág. 366.

era dada àqueles que transgrediam, mas a morte remidora de Cristo tornou possível a libertação. Há boa parte da linguagem figurada do Êxodo nesta passagem — o ato da redenção e a aliança — que nos lembra fortemente do pano de fundo do pensamento do autor.

16. A mudança de aliança para *testamento* é mais compreensível em grego do que em português, porque a mesma palavra (*diathēkē*) serve para as duas idéias.⁷⁹ Na realidade, um “testamento” é o significado mais básico da palavra, embora na LXX normalmente signifique “aliança.” O testamento somente entra em vigor com a morte do testador, e o escritor vê, portanto, uma segunda aplicação da morte de Cristo dentro da aliança. Não somente lidava com as transgressões, como também estabelecia os benefícios espirituais positivos da aliança. Há uma necessidade da *morte* “ser estabelecida” (*phēresthai* – intervenha, ARA), o que pode significar “apresentada” ou “alegada.” O testamento ainda permanece em vigor quer a morte tenha ocorrido, quer não, mas torna-se ativo somente quando morre o testador. O conceito de Cristo como testador é uma continuação da idéia da herança no versículo anterior. Este era o legado principal. A característica mais essencial é ter certeza de que o testamento (ou a aliança) é devidamente ratificado, e o escritor passa a demonstrar este fato.

17. Este versículo dá a mesma idéia que o versículo seguinte, mas com palavras diferentes, e com uma explicação adicional. Westcott⁸⁰ sugeriu que a linguagem idiomática por detrás dele é a prática antiga de ratificar alianças com uma vítima sacrificial, mas isto é com a finalidade de sustentar que é ainda uma aliança, e não um testamento, que está em mente. Se, porém, a idéia de *testamento* está em primeiro lugar aqui, a declaração supõe que fica estabelecido no sentido de ser inalterável depois da morte do testador. Até aquela ocasião, é possível acrescentar uma cláusula adicional que pode efetivamente mudar o caráter do testamento. Apesar disto, o pensamento muda outra vez do “testamento” para “aliança” enquanto a ordem mosaica reaparece diante dos nossos olhos.

18. O pensamento remonta a Êxodo 24, que dá um relato da ratificação da antiga aliança mediante a aspersão do sangue de uma vítima sacrificial que já foi ecoada no v. 13. A palavra traduzida *sancionada* ou “ratificada” (*enkekainistai*) literalmente significa “renovada.” Ocorre outra

(79) Westcott: *Comm.*, págs. 300ss., e Nairne: *Comm.*, pág. 92, sustentam que *diathēkē* deve significar “aliança.” Bruce: *Comm.*, pág. 211, porém, critica fortemente este conceito.

(80) Westcott: *Comm.*, pág. 258.

vez em 10.20 a respeito do novo e vivo caminho. No presente contexto parece significar celebrar de novo as condições e as disposições da aliança. O sinal e o selo disto na aliança mosaica era o sangue da vítima. Enquanto passa a desenvolver este tema, o escritor deixa por momentos o sacrifício melhor de Cristo, para o qual volta nos vv. 23ss.

19. A cláusula: *havendo Moisés proclamado todos os mandamentos segundo a lei*, é uma alusão direta a Êxodo 24.3-4. Moisés disse ao povo, conforme a narrativa: “todas as palavras do SENHOR e todos os estatutos,” e também as escreveu. Não havia questão alguma de o povo celebrar uma aliança sem saber suas condições. É verdade que o povo não tinha escolha quanto às condições. Estas eram essencialmente mandamentos que vieram com a autoridade de Deus. A narrativa em Êxodo não menciona que *bodes* eram sacrificados; refere-se somente a novilhos. Além disto, em lugar nenhum da lei os bodes eram preceituados para qualquer uma destas ofertas, embora fossem para ofertas pelo pecado (cf. Lv. 1.10). Pode haver uma analogia aqui com a novilha e a cabra oferecidos por Abraão como ratificação da aliança de Deus com ele (Gn 15.9).

Mais uma vez, a menção de *água, e lã tinta de escarlate, e hissopo* não é tirada de Êxodo, mas parece ser uma combinação de duas alusões na lei mosaica (cf. Lv 14.4-5; Nm 19.18). Estes itens adicionais são incidentais à consideração principal que está sendo feita, i.é, que a antiga aliança foi ratificada com sangue. O fato de que *não só o próprio livro, como também todo o povo* foram aspergidos demonstra que a aliança envolvia a cooperação dos parceiros humanos, que precisavam de uma purificação especial para serem tornados dignos de participar. Em Êxodo 24 não há menção da aspersão do livro, mas a leitura dele fazia parte central da ocasião. Talvez algum eco deste evento se ache também em 1 Pedro 1.2, onde os cristãos são destinados “para a obediência e a aspersão do sangue de Jesus Cristo.”

20. Outra diferença do relato em Êxodo acha-se no relato das palavras faladas por Moisés. Ao invés de *Este é o sangue da aliança, a qual Deus prescreveu para vós outros*, Êxodo 24.8 diz: “Eis aqui o sangue da aliança que o SENHOR fez convosco a respeito de todas estas palavras.” A primeira palavra (*touto*), que é diferente, é relevante, porque com todas as probabilidades foi influenciada pelas palavras da instituição da Última Ceia. A forma das palavras deve ter tido uso generalizado na cristandade primitiva. A mudança de SENHOR para Deus e o encurtamento do restante são de menos significância. Parece haver pouca dúvida de que a ligação entre os

dois eventos era intencional. Conforme indica Hughes,⁸¹ a sombra do derramamento do sangue, levado a efeito por Moisés, cede lugar à realidade eterna.

21. São acrescentados aqui mais pormenores que não somente não constam do relato do Êxodo como também não aparecem de modo algum no Pentateuco, i.é, a aspersão do *tabernáculo e todos os utensílios*. O tabernáculo não tinha sido levantado na ocasião da ratificação da antiga aliança, mas de qualquer forma, não se diz que foi aspergido com sangue, mas apenas ungido com óleo (Lv 8.10). O escritor talvez tenha feito alusão às crenças contemporâneas, porque Josefo diz que o tabernáculo foi aspergido com sangue e com óleo (*Antigüidades* 3.8.6). No presente contexto, o alvo é claramente focalizar a atenção na importância do sangue na velha ordem.⁸²

22. A conclusão geral sobre este tema é que, de acordo com a lei, *quase todas as coisas... se purificam com sangue*. A palavra *quase* (*schedon*) qualifica a declaração inteira e tem o significado de “quase se pode dizer,” como se fosse uma declaração geral que se aplicava na maioria dos casos. Alguns ritos judaicos de purificação eram feitos através da água ou através do fogo, mas os mais significantes eram através de sacrifícios que envolviam o derramamento do sangue de uma vítima. Vale notar que as palavras *com sangue* (*en haimati*) podem ser traduzidas “em sangue”, como a esfera em que a purificação é feita. *Todas as coisas* (*panta*), embora traduza uma palavra neutra, visa incluir as pessoas bem como os objetos, os sacerdotes e a congregação igualmente.

A declaração final aqui — *sem derramamento de sangue não há remissão* — é baseada na declaração de Levítico 17.11. Resume o propósito dos sacrifícios com sangue de acordo com a lei. O *derramamento de sangue* indica a morte do animal e o derramamento cerimonial do seu sangue.⁸³ Subentende mais do que a doação da vida. Sua eficácia reside na aplicação do sangue. Desta maneira, o escritor está edificando uma explicação da necessidade da morte de Cristo. Deve ser notado que Levítico 5.11ss. faz uma exceção no caso de extrema pobreza, quando, então, uma décima parte de uma efa de farinha fina é aceita como oferta pelo

(81) Hughes: *Comm.*, pag. 376.

(82) J. H. Davies: *Comm.*, pag. 90, refere-se aos erros do escritor, mas reconhece que não deturpam seriamente o significado.

(83) T.C.G. Thornton: “The Meaning of *haimatekchusia* in Heb. IX.22,” *JTS*, 15 (1964), págs. 63-65, sustenta que esta palavra deve ser traduzida “o despejar do sangue” ao invés de derramamento de sangue.

pecado. Mas esta é uma concessão e não anula o princípio que ainda está ali na intenção.⁸⁴

O texto original, seguido por ARA, somente tem a palavra *remissão* (*aphesis*) sem qualificação, o que é digno de nota, porque é o único caso deste tipo no Novo Testamento (a não ser na citação da LXX em Lc 4.18). O uso absoluto da palavra torna sua aplicação mais geral. Fica sendo uma referência ao livramento bem como ao perdão dos pecados específicos. O alvo dos sacrifícios era trazer algum tipo de remissão do pecado, mas a palavra *aphesis* nunca recebeu a importância que lhe toca até a era do Novo Testamento, quando, então, imediatamente tornou-se uma característica da proclamação cristã primitiva (cf. At 2.38). Compare, também, o relato de Mateus das palavras da instituição da ceia do Senhor (Mt 26.28).

(ii) Sua entrada num santuário celestial (9.23-28)

23. A seção anterior (vv. 15-22) tinha a natureza de um parêntese, e aqui a sequência do pensamento retoma o tema anterior, embora haja ecos do tema da purificação também neste versículo. O escritor está impressionado com o fato de que a purificação *era necessária* na velha ordem. Passa, então, a deduzir disto que aquilo que é verdadeiro para *as figuras* (*hypodeigmata*) deve ser igualmente exigido para as realidades, porque doutra forma não faria sentido falar da necessidade das obras sacrificiais de Cristo.⁸⁵ Os leitores já foram instruídos quanto à idéia das realidades terrestres serem cópias das realidades celestes em 8.5; isto claramente desempenha um papel importante no argumento inteiro do escritor, e explica sua ênfase constante nas coisas “melhores.” Que as “figuras” *se purificassem com tais sacrifícios* (o grego somente tem “estes,” *toutois*) é porque as coisas externas precisavam da purificação por meios externos (i. é, o derramamento do sangue).

As coisas que se acham nos céus das quais fala o escritor são presumivelmente os equivalentes celestes do santuário terrestre com seus móveis. Não deseja perder de vista as glórias da tradição judaica e imagina cumprimentos mais gloriosos delas num sentido espiritual. Mas fica claro pelo fato de que equipara o antítipo do santuário com o próprio céu (v.

(84) Cf. Hughes: *Comm.*, pág. 378.

(85) Cf. W. Manson: *The Epistle to the Hebrews* (Londres, 1951), págs. 140-141, para uma exposição da purificação das cópias nesta passagem. A nova aliança e o novo Israel foram consagrados pelo sangue de Cristo.

24), que não está pensando em termos literais. Tudo quanto as cópias vi-savam ensinar pode ser visto com clareza prístina na presença de Deus. Quando *sacrifícios a eles superiores* (plural) são mencionados, não deve ser suposto que mais do que um está em mente, porque o único sacrifício supremo de Cristo é visto nesta carta como inteiramente adequado. Pode ser dito que o sacrifício de Cristo tem tantas facetas que requere-ria uma gama inteira de sacrifícios para servir de cópias adequadas.

24. O fato de que Cristo *entrou* no Santo dos Santos já foi declara-do anteriormente neste capítulo (cf. v. 12). O verbo no tempo aoristo (*eisēlthen*) indica um fato decisivo. Um evento histórico completado está em mente, e a sequência demonstra que a ascensão, quando Cristo foi re-cebido nos altos céus, deve estar em vista. Apesar disto, o enfoque recai no *santuário* onde Ele entrou. Este é descrito de modo negativo e positivo. Não é como o tabernáculo terrestre *feito por mãos*. É destacado, assim, como um conceito espiritual em contraste com uma criação material. A declaração relembra o clímax do discurso de Estêvão em Atos 7.48: “En-tretanto, não habita o Altíssimo em casas feitas por mãos humanas,” on-de Estêvão se defende contra a acusação feita contra ele no tocante ao Tem-plo (At 6.14). Somente mediante o reconhecimento de que existia uma realidade espiritual transcendente à glória do santuário terrestre é que os judeus que se tornaram cristãos compreenderiam a ausência de qualquer lugar central de adoração no cristianismo. O Templo onde nosso Sumo Sacerdote oficial é, na realidade, *o mesmo céu*, o que quer dizer, conforme demonstra este versículo, a presença de Deus mais do que uma localidade. A palavra *figura* (*antitypa*) que é empregada aqui é diferente daquela que é usada no versículo anterior, mas tem estreita ligação com ela. O an-títipo neste caso não é o objeto verdadeiro, mas uma cópia que prenuncia o verdadeiro (cf. At. 7.44). Às vezes a palavra é usada no sentido oposto, e neste caso o antítipo é o cumprimento mais perfeito do tipo (cf. At 7.43), numa citação de Amós 5.25-27).

A missão atual de Cristo, que foi mencionada antes, é repetida de novo: *para comparecer, agora, por nós, diante de Deus*. Esta é a obra in-tercessória de Cristo expressa em termos diferentes. Os principais aspec-tos dignos de nota são: (i) A atividade de Cristo diz respeito especifica-mente ao presente, *agora* (*nyn*). Compara-se com a qualidade definitiva da Sua obra de Sumo Sacerdote na ocasião da paixão. Mesmo assim, o uso do infinitivo aoristo (*emphanisthēnai, comparecer*) declara o compareci-mento como um fato estabelecido. (ii) A atividade de Cristo é *diante de Deus*. Não há outros intermediários entre Cristo e Deus, de modo contrá-

rio àquilo que os gnósticos posteriores sustentavam. Nosso Sumo Sacerdote tem acesso direto. Este acesso é muito superior àquele dos sumos sacerdotes arônicos que tinham licença de entrar uma só vez no Santo dos Santos (veja o versículo seguinte). A palavra usada aqui para “presença” (*prosōpon*, literalmente “face”), é altamente sugestiva, porque a idéia da “face” para expressar a presença de Deus tem paralelo somente em Mateus 18.10 e Apocalipse 22.4; mas cf. também Atos 2.28 (de Sl 16.11) e 1 Pedro 3.12 (de Sl 34.15-16). “Face” é mais pessoal do que “presença” e contém a sugestão de comunicação. O ofício do Sumo Sacerdote é representativo – por nós (*hyper hēmōn*). Como representante perfeito do homem, reúne em Si mesmo a totalidade da humanidade. Mas a palavra “nós” restringe Sua atividade àqueles que se entregam a Ele pela fé. Faz por nós aquilo que não poderíamos fazer por nós mesmos.

25. Nalguns sentidos, o escritor combinou a missão presente do nosso Sumo Sacerdote com base da Sua entrada. Se reconhecermos este fato, sua declaração neste versículo torna-se mais clara. O sumo sacerdote arônico nas suas entradas anuais no Santo dos Santos precisava repetir a base sacrificial da sua entrada. A cada vez o sangue precisava acompanhá-lo. Não havia, portanto, continuidade alguma. Novos animais precisavam ser sacrificados. Mas a entrada de Cristo foi diferente. Não tinha necessidade de oferecer *muitas vezes*, e quando ofereceu, não foi *com sangue alheio*. Estas idéias já foram mencionadas indiretamente, mas parece que o escritor não pode deixar de declará-las com freqüência. É a qualidade definitiva da oferta que Jesus fez voluntariamente de Si mesmo que ele, especialmente, deseja impressionar sobre seus leitores. Os próximos versículos, 26-28, são uma explicação adicional desta posição cristã cardeal.

26. Não havia dificuldade para as mentes judaicas numa repetição constante dos sacrifícios, já que um suprimento constante de animais sacrificiais era disponível. Mas no caso da morte de Cristo surgiu um problema, porque logicamente esta não poderia ser repetida. O que os leitores precisavam saber era que um só sacrifício era adequado para o acesso contínuo. O escritor subentende que se a oferta tivesse sido feita *muitas vezes* teria envolvido Cristo em sofrimentos repetidos. Não se refere a mortes repetidas, porque isto seria ininteligível, mas claramente deixa subentendida a idéia. Por este meio demonstra que Cristo está continuamente diante da face de Deus, o que demonstra que o sacrifício é suficiente. A eficácia daquela oferta sempre está diante dos olhos do Pai. Mas porque o escritor sugere que o sofrimento estaria implícito *desde a fundação do mundo*? É subentendido, mais do que explicitamente de-

clarado, que o sacrifício de Cristo, se fosse repetitivo, deveria começar desde a aurora da história humana e continuar durante todas as eras. Posto, porém, que a oferta que Cristo fez de Si mesmo somente poderia ocorrer uma vez na história, a cronologia do evento somente poderia ser atribuída à sabedoria perfeita de Deus. O escritor não discute porque o evento não ocorreu tão logo o pecado foi cometido. Está mais interessado na natureza da oferta.

A expressão *agora, porém*, chama os leitores a deixar a especulação e considerar o evento histórico. Por mais que possa despertar a curiosidade de pensar porque Deus escolheu um período específico da história ao invés de outro, é um fato consumado que Ele assim já o fez. O escritor data o evento *ao se cumprirem os tempos*, que relembra sua frase inicial “nestes últimos dias” em 1.2, embora seja um pouco diferente dela. Evidentemente considera a expiação como o clímax da era que acaba de chegar ao fim, visto que uma nova era acaba de começar com base no poder do sacrifício de Cristo. Vários aspectos da expiação passam agora a ser apresentados de modo resumido. O primeiro diz respeito à manifestação de Cristo (*se manifestou, pephanerôtai*). Esta conexão entre a oferta sacrificial e a encarnação imediatamente coloca o evento na história, entre os homens. A segunda faceta é a qualidade definitiva da oferta — *uma vez por todas*, um eco de 7.27. Este é o antônimo exato de “muitas vezes” no v. 25, que dizia respeito às ofertas dos sumos sacerdotes arônicos. A frase expressa a completa suficiência do sacrifício de Cristo.

A terceira consideração é o efeito do sacrifício — *para aniquilar... o pecado*. Há uma conexão estreita entre esta declaração e a idéia da redenção das transgressões mencionada no v. 15. Aqui, no entanto, o efeito é ainda mais abrangente porque o aniquilamento (*athetêsis*) envolve a anulação do pecado, i.é., tratá-lo como se já não mais existisse. Isto não pode significar que o pecado é tratado assim em relação a todos os homens, porque a Epístola não dá apoio ao ponto de vista de que o pecado sem arrependimento agora passará sem castigo. Assim como no sistema levítico a eficácia do sacrifício dependia da atitude do adorador, assim também na aplicação da oferta de Cristo uma atitude de arrependimento e fé é tomada por certa. A quarta declaração é uma repetição do fato de que a oferta que Cristo fez foi *de si mesmo*. Mais uma vez, o escritor está resoluto no sentido de não deixar seus leitores se esquecerem disto. É o aspecto central de todo seu argumento.

27-28. É um pouco inesperada a introdução que o escritor faz da idéia do julgamento a esta altura. Mas estava se delongando sobre a neces-

sidade da morte de Cristo, e assim chega a fazer uma declaração geral acerca do destino do homem. A morte em si mesma é inevitável: *aos homens está ordenado morrerem uma só vez*. Ninguém está isento desta experiência. A diferença entre a morte de Cristo e todas as demais é que a dEle foi voluntária, ao passo que para todos os demais é ordenada (apokeitai), i.é, armazenada para eles. A expectativa de que alguns escaparão à morte (cf. 1 Ts 4.15ss.) é uma exceção à regra geral declarada, ocasionada pelo evento especial da vinda de Cristo.⁸⁶ Não está, portanto, em conflito com esta declaração em Hebreus.

As palavras *e, depois disto*, o juízo não visam dar a entender que o julgamento ocorre imediatamente após a morte, mas que o julgamento deve ser esperado subsequente à morte. Além disto, não se quer dizer que não acontece nenhum ato de juízo antes da morte. O *juízo* (*krisis*) aludido aqui é o juízo final.

Ao fazer a comparação entre todos os homens e Cristo, o escritor começa com um fator comum: Ele *morreu uma só vez*, consideração esta que é repetida mais uma vez. O que há de mais relevante nesta declaração é que a morte agora é declarada no passivo, *tendo-se oferecido*, [literalmente “tendo sido oferecido”] ao invés do ativo como no v. 14. Não é dado nenhum indício aqui acerca de quem fez a oferta. Compreendendo este versículo em conjunção com o v. 14, pode ser dito que tanto o aspecto ativo quanto o passivo são necessários para uma compreensão completa da oferta. Embora fosse voluntária, também foi imposta por circunstâncias externas: historicamente pela maldade dos assassinos judeus, e teologicamente pelo plano específico de Deus (cf. At. 2.23).

O propósito da oferta é declarada de novo, em termos semelhantes aos do v. 26, embora levemente diferente deles. Aqui, a frase: *para tirar os pecados de muitos* (*pollon anenkenein hamartias*) é um paralelo exato de Isaías 53.12 na Septuaginta. A mesma idéia ocorre em 1 Pedro 2.24 onde está escrito que Cristo carregou os nossos pecados “em seu corpo, sobre o madeiro.” De modo semelhante, a proclamação de João Batista de que o Cordeiro de Deus tiraria o pecado do mundo ecoa o mesmo pensamento. Os “muitos” são contrastados com a única oferta.

O mesmo Cristo que lidou com o pecado na Sua primeira vinda *aparecerá segunda vez* para um propósito diferente. Se o paralelo com o juízo tivesse sido levado até às últimas consequências, algum aspecto da vinda de Cristo para julgar poderia ter sido introduzido. Mas está escrito que

(86) Hughes: *Comm.*, pág. 387.

a Segunda Vinda de Cristo é para a salvação. A Segunda Vinda é, na realidade, o selo divino sobre a completa aceitação do sacrifício previamente oferecido. A ênfase recai sobre o efeito que a Segunda Vinda de Cristo terá sobre *os que o aguardam para a salvação* (i.é, os cristãos). Nada é dito acerca dos descrentes conforme teria sido natural após a menção do julgamento. Mas é a obra salvífica de Cristo que ocupa a atenção do escritor. Pode haver aqui alguma analogia com as expectativas dos adoradores enquanto esperam para saudar o sumo sacerdote na sua volta do Santo dos Santos no Dia da Expição. Mas as palavras *sem pecado* (*chôris hamartias* – “não para tratar dos pecados” – RSV) rapidamente colocam um aspecto diferente na analogia. O pecado não precisa de mais expiação. Tudo quanto é necessário é a apropriação da salvação que a oferta que Cristo fez de Si mesmo obteve por nós. O verbo traduzido *aguardam* (*apekdechome-nois*) ocorre em 1 Coríntios 1.7, Filipenses 3.20 e Romanos 8.19, 23, 25, e em cada caso a respeito da grande expectativa dos crentes que aguardam as glórias do porvir.

(iii) Sua oferta de Si mesmo em prol doutros (10.1-18)

1. Poder-se-ia pensar que o escritor comprovou suficientemente seu argumento para dispensar qualquer comentário adicional sobre o sacrifício sem igual de Cristo, mas quer inclucar a compreensão da ineficácia da totalidade do culto ritual levítico. Inevitavelmente há nesta seção alguma coincidência parcial com as seções anteriores, mas não deixa de haver algumas novas idéias para ocupar a nossa atenção. Em primeiro lugar, há uma declaração sucinta das insuficiências da velha ordem (vv. 1-4).

O contraste entre a *sombra* (*skian*) e a *imagem real* (*eikona*) corresponde ao contraste entre a antiga e a nova aliança, a antiga e a nova abordagem a Deus. Há, porém, uma conexão básica semelhante entre elas, assim como um objeto tem alguma semelhança com sua sombra. Uma sombra nunca pode alegar que é uma revelação completa do seu objeto. No máximo, pode apenas dar um mero esboço da realidade. Além disto, uma vez que a forma verdadeira tenha sido vista, a sombra se torna irrelevante. Esta observação é usada pelo escritor para ressaltar mais uma vez as insuficiências dos antigos procedimentos tipo sombra. *Os bens vindouros* são claramente o evangelho com seu sumo-sacerdócio espiritual. Alguns escritores patrísticos os identificavam com os sacramentos cristãos.⁸⁷ Mas a interpretação aqui parece ser mais geral, no sentido de todas as coisas boas que a lei fornecia somente como adumbração. Isto nos leva de volta à lis-

(87) Para os pormenores, cf. Westcott: *Comm.*, pág. 304.

ta de coisas “melhores” já mencionadas na Epístola. Vale notar que é dito que a lei “tem” a sombra ao invés de “ser” a sombra, o que sugere que a lei mesma não é a sombra, mas só que possui a sombra, i.é, o culto cerimonial. Há, também, entesourado na lei aquilo que é mais permanente, i.é, as exigências morais.

A despeito do caráter impressionante de um cerimonial que deve ser repetido *ano após ano*, não podia realizar aquilo que era necessário. A repetição da oferta em cada Dia da Expição sucessivo e as ofertas diárias contínuas davam testemunho de um caráter temporário. Já vimos anteriormente que o autor está muito preocupado com a procura da perfeição (o verbo *teleioō*, *tornar perfeito*, ocorre 9 vezes e o substantivo *teleiōsis* uma vez), e reconhece que o sistema levítico não poderia fornecê-la. A impossibilidade é declarada de modo enfático (*nunca jamais, oudepote*). Tivera um longo período em que podia demonstrar este fato. A descrição daqueles que esperavam obter benefícios como *os ofertantes* [lit. “os que se aproximam”] forma paralelo com a descrição dos que vinham através de Cristo (cf. 7.25; 10.22). Aproximar-se de Deus é a atividade mais sublime do homem.

2. A dedução feita da repetição das ofertas é sua insuficiência. Se a perfeição tivesse sido conseguida, as ofertas teriam cessado, o que não ocorreu segundo o antigo sistema. O que as ofertas faziam era providenciar purificação para pecados cometidos desde a oferta anterior, mas nada podiam fazer contra o pecado, a causa que jazia à raiz. Todos *os que prestam culto* segundo o sistema antigo sabiam que não tinham sido purificados de modo definitivo (*kekatharismenous*). Mais uma vez, a ênfase aqui recai sobre *uma vez* em contraste com *perpetuamente* no v. 1. É a qualidade definitiva da obra expiadora de Cristo em prol da perfeição do Seu povo que está em mente como contraste. A *consciência* (*syneidēsin*) de pecados é levada a efeito pela lembrança constante da necessidade do homem nos sacrifícios repetidos, o oposto exato do efeito da oferta de Cristo, que leva à aniquilação do pecado (cf. 9.26).

3. Esta função das ofertas levíticas como *recordação de pecados todos os anos* demonstrava vividamente sua insuficiência para levar a efeito uma remoção permanente do pecado e das suas conseqüências. Toda oferta que era feita testificava da insuficiência da oferta anterior e lembrava o adorador que outra oferta semelhante deveria acontecer. O senso da responsabilidade pelo pecado era, portanto, conservado vivo. A mesma palavra é achada na instituição da Última Ceia ao descrevê-la como memorial à morte de Cristo, uma lembrança da completa libertação do pecado

através daquela morte. A superioridade desta recordação cristã sobre os sacrifícios é vívida. Estes últimos sacrifícios, que foram ordenados por Deus, visavam assim preparar o caminho para aquela oferta perfeita que podia tratar eficazmente com as conseqüências do pecado, numa base permanente.

4. A impossibilidade referida neste versículo é moral. Os sacrifícios de animais, por serem irracionais, não podiam ter efeitos permanentes em realizar a remoção do pecado. Embora formassem parte da ordenança divina segundo a lei, sua intenção era temporária, e prenunciavam o perfeito auto-sacrifício de um ser moral. A longa seqüência de derramar o sangue *de touros e de bodes* visava um alvo impossível, se tal alvo fosse a perfeição. Aqueles cristãos judaicos que vieram de um passado de adoração no Templo precisariam aprender, mediante a reflexão, a futilidade ulterior do sistema que abandonaram. O alvo do autor era demonstrar a superioridade incomensurável de Cristo, e demonstrar que o sistema sacrificial do Antigo Testamento tinha validade somente porque prenunciava o sacrifício supremo e definitivo de Cristo. Os adoradores na era do Antigo Testamento recebiam certos meios da graça mas aqueles meios nunca conseguiram realizar uma remoção completa dos pecados, que somente poderia ser realizada por um sacrifício humano perfeito, em contraste com um sacrifício animal.

5-6. Em vista da insuficiência do sacrifício animal, é demonstrada a necessidade de uma abordagem mais eficaz, e o escritor passa a dar a resposta. Vê um prenúncio dela no Salmo 40.6-8 que primeiramente cita, e então passa a expor. Não tem dificuldade em atribuir as palavras do salmista ao próprio Cristo, como se Cristo falasse através do salmista. Certamente, as palavras não acharam seu cumprimento perfeito até que se aplicassem a Cristo.

A palavra *por isso (dio)* forma uma ligação imediata com a insuficiência das ofertas levíticas mencionadas no v. 4. A cláusula qualificante, *ao entrar [Cristo] no mundo*, demonstra que o contexto do Salmo é transferido para os termos de Cristo e é visto como mais aplicável nesta ocasião. É como se o escritor visse Cristo, depois da Sua encarnação, tomando nos Seus lábios as palavras deste Salmo como a expressão da Sua missão. A referência, portanto, não diz respeito exclusivamente ao evento de encarnação, mas à consciência contínua de Jesus de que estava cumprindo a vontade do Seu Pai. Deve ser notado que o texto grego não menciona o nome de Cristo neste versículo, mas meramente emprega a terceira pessoa. O escritor toma por certo que todos imediatamente identificarão Aquele

que *entrou no mundo*. O título “Cristo” é transportado de 9.28. Não há dúvida de que o autor está convicto quanto à realidade da pré-existência de Cristo.

Na citação do Antigo Testamento quatro palavras são usadas para as ofertas levíticas: *sacrifícios (thysia)*, *ofertas (prosphora)*, *holocaustos (holokautômata)* e as *ofertas pelo pecado (peri hamartias)*. O primeiro par é geral, o segundo é representativo. Juntamente, resumem de modo equitativo a totalidade do sistema levítico. Na primeira declaração, o contraste é feito entre o suposto desejo de Deus pelo sacrifício e a provisão que realmente fez de um *corpo* para a obra sacrificial do Seu Filho. As palavras *antes corpo me formaste* seguem o texto da Septuaginta que difere do hebraico; este último tem “ouvidos abriste para mim.” A mudança é notável e a Septuaginta deve ser considerada uma interpretação e extensão do hebraico. O fornecimento de ouvidos demonstra a exigência de que Deus seja ouvido e, implicitamente, que espera-se a obediência a Ele. O *corpo* incluiria, naturalmente, a facilidade de escutar, mas vai além dela. A declaração refere-se ao funcionamento perfeito do corpo humano, o que foi cumprido somente em Cristo. Conforme é aplicada aqui, a citação sugere que aquilo que Cristo fez tinha de ser feito no “corpo,” i.é, como ser humano. Era como homem que Ele devia demonstrar Seu perfeito cumprimento da vontade de Deus. Embora o tempo do verbo na citação esteja no passado, não pode neste caso referir-se a um ato já completado, porque o cumprimento ainda é futuro. Expressa, pelo contrário, aquilo que é eterno na mente de Deus. Pode-se perguntar em que sentido um corpo poderia ser *formado (katartizô — “preparar”)* como se suas partes separadas tivessem de ser juntadas para formar o todo. Mas o verbo, provavelmente, foi escolhido somente para sugerir o caráter perfeito da provisão.

A declaração paralela no v. 6, que demonstra que Deus não tem mais prazer nos sacrifícios específicos do que nos gerais, serve para acrescentar ênfase àquilo que já foi dito, de conformidade com o estilo da poesia hebraica. Embora os sacrifícios fossem ordenados por Deus, era a atitude dos adoradores que interessava a Ele. A história de Israel já demonstra a tendência de que o sistema sacrificial fosse considerado uma finalidade em si mesmo, tornando-se mera formalidade. A necessidade de cumprir a vontade de Deus fora negligenciada, daí a aplicabilidade das palavras do Salmista.

7. À medida em que a citação continua, a obediência exigida à vontade de Deus torna-se mais explícita. *Então eu disse* parece referir-se ao tempo quando o corpo foi plenamente preparado, e, neste caso, as pala-

vas foram cumpridas na encarnação e dizem respeito à abordagem de Cristo ao Seu ministério todo.

As palavras *Eis aqui estou* expressam um fato consumado, não uma predição, e traduzem as palavras do Salmista na própria vida e ressaltada nos Evangelhos, especialmente no Evangelho segundo João. Foi enviado da parte de Deus e veio cumprir uma missão divina. *Para fazer, ó Deus, a tua vontade* é o alvo do homem perfeito. Tem sido apenas parcialmente cumprido até mesmo pelos mais piedosos entre os homens, com a exceção de Jesus. Aquilo que foi visto pelo Salmista como o alvo mais desejável, fica sendo uma expressão de fato nos lábios de Jesus. Realmente cumpriu a vontade de Deus, ao ponto de Se tornar obediente até à morte.

Alguma disputa existe acerca da palavra traduzida *rolo* (*kephalis*), po causa da obscuridade da sua derivação com este significado. Apesar disto, é achada algures na Septuaginta (cf. Ez 2.9). A frase *rolo do livro* refere-se, aparentemente, a algumas instruções autorizadas que governavam o comportamento e as atividades do Salmista-rei. Parece claro que para Jesus o livro abrange a totalidade das revelações escritas dos propósitos de Deus e, portanto, fornece o padrão perfeito para a vontade divina. Quando é aplicado a Jesus Cristo, portanto, há a alusão óbvia a tudo quanto Deus fez conhecer profeticamente acerca do Messias vindouro. No Novo Testamento há muitas citações do Antigo Testamento introduzidas com a fórmula *está escrito* (*gegraptai*), e que se revestem, portanto, de um caráter autorizado. Este fato é bem ressaltado na maneira de Lutero entender a palavra como “permanece escrito”. Aquilo que permanece escrito possui um caráter inviolável.

8-9. A repetição, aqui, das idéias principais já achadas nos vv. 5-7 enfatiza, mais uma vez, o contraste entre o meio antigo e o novo de chegar-se a Deus. Especialmente notável é a nova ocorrência das palavras: *Eis aqui estou para fazer, ó Deus, a tua vontade* como uma expressão da perfeita obediência de Cristo. O comentário geral sobre a citação inteira é: *Remove o primeiro para estabelecer o segundo*. Uma palavra incomum é empregada para a abolição do primeiro, porque o verbo que é traduzido *remove* (*anairei*) geralmente tem o sentido de “matar.” Há algo de definitivo no desaparecimento do velho. Se não tivesse sido assim, o segundo nunca poderia ter sido estabelecido. É a diferença entre o fracasso total das ofertas irracionais levarem a efeito uma solução final e a suficiência total da obediência racional para estabelecer um novo caminho uma vez por todos.

10. *Nessa vontade* refere-se à vontade de Deus que acaba de ser mencionada na citação. Seu único cumprimento completo é visto na perfeita obediência de Cristo. O efeito imediato é que *temos sido santificados*. A idéia parece ser que aqueles que estão em Cristo foram de tal maneira identificados com Ele que nEle eles também cumpriram a vontade de Deus. Este sentido de solidariedade com Cristo não é tão freqüente nesta Epístola como nas Epístolas de Paulo, mas é tanto mais notável neste contexto. O processo da santificação é um que nunca foi completado senão em Cristo. Se não fosse assim, o verbo não poderia ter sido usado no tempo perfeito, como o é aqui. Posto que Cristo é perfeitamente santificado mediante Sua perfeita obediência à vontade de Deus, pode ser dito que Sua santificação é compartilhada por todos aqueles que crêem. É digno de nota, no entanto, que o escritor não define melhor os beneficiários — o “nós” deve ser interpretado à luz do capítulo anterior (cf. 9.28).

O acréscimo das palavras *mediante a oferta do corpo de Jesus Cristo* esclarece os meios mediante os quais a obediência de Cristo pode ser eficaz para nós. É importante notar que foi o corpo de Cristo que foi oferecido, porque isto chama a atenção à centralidade da cruz. Aquilo que Ele fez, fê-lo no corpo, na esfera da vida humana, o mesmo tipo de vida humana que nós possuímos. Na Sua oferta de Si mesmo, reuniu a humanidade. Naturalmente, o escritor não está dizendo que os crentes não têm mais necessidade de obediência porque Cristo a cumpriu, mas, sim, que Deus nos recebeu com base no perfeito cumprimento da vontade de Deus feito por Cristo. A qualidade definitiva disto (*uma vez por todas, ephapaz*) já foi mencionada em 7.27 e 9.12.

11. A seção seguinte (vv. 11-14) concentra-se na glória atual de Cristo a fim de completar a declaração no v. 10 acerca da oferta do corpo. Embora sua qualidade definitiva seja mencionada, não era o fim. Nesta Epístola, como noutras partes do Novo Testamento, a morte é ligada com a glorificação.

A continuidade interminável dos sacrifícios inadequados segundo a velha ordem está em contraste marcante com a nova ordem. Os aspectos principais de interesse no presente versículo são: (i) a posição dos sacerdotes (*todo sacerdote se apresenta* — lit. “fica de pé”), (ii) a continuidade dos sacrifícios (*a oferecer muitas vezes*) e (iii) sua ineficácia de realizar o seu propósito (i.é, para *remover pecados*). O primeiro aspecto tem contraste marcante no versículo seguinte com a posição de Cristo: *assentou-se*. Estes sacerdotes nunca poderiam sentar-se porque sua obra nunca era completa. Em segundo lugar, *muitas vezes (pollakis)* está em direto contraste

com *uma vez por todas* (*ephapax*). E em terceiro lugar, a incapacidade das antigas ofertas removerem os pecados é contrastada no v. 12 com a única oferta de Cristo pelos pecados. Mais uma vez, a fraqueza da velha ordem fica sendo o pano de fundo para a demonstração da maior glória da nova.

A última cláusula chama a atenção à qualidade dos sacrifícios, conforme demonstra o relativo *que* (*haitines*, “que são de tal tipo”). Era inerente na sua própria natureza que faltava-lhes o poder de *remover* (*perielein*) pecados. A palavra significa literalmente “remover o que cerca,” como despir um manto indesejado. É mais sugestiva do que a palavra paralela usada no v. 4 (*aphairein*). A palavra achada aqui é usada em 2 Coríntios 3.16 para a remoção do véu da mente do homem quando se volta para o Senhor. Vale notar, ainda, que embora em 10.4 o tempo seja presente, aqui é passado (aoristo), para corresponder à ação completa da oferta de Cristo no v. 12.

12. Há um contraste aqui entre todo sacerdote e “este” (que ARA identifica como *Jesus*). Ressalta-Se, em contraste com eles, como um sacerdote de um tipo inteiramente diferente. A construção no grego poderia permitir que as palavras traduzidas *para sempre* (*eis to diēnekēs*) sejam ligadas à parte final da frase, i.é, para demonstrar a qualidade definitiva da entronização de Cristo. Mas a tradução de ARA ressalta a idéia que é básica nesta Epístola, i.é a qualidade sem igual e completa do sacrifício de Cristo, e isto parece preferível.⁸⁸ A constante reiteração desta idéia cristã central talvez sugira que o escritor sabia que alguns dos seus leitores não tinham muita certeza quanto a ela e talvez estivessem em dúvida se ainda havia a mesma inadequação dos antigos sacrifícios. O caráter conclusivo do sacrifício de Cristo é visto não somente no Seu sacrifício único como também na Sua entronização: *assentou-se à destra de Deus*. Isto foi mencionado duas vezes antes (1.3; 8.1) e volta a ocorrer outra vez em 12.2, o que demonstra que, é uma das características dominantes da carta, para a qual um bom título geral poderia ser: “Cristo entronizado.”

13. O período de espera entre a entronização de Cristo e Seu triunfo final sobre Seus inimigos é idêntico à presente era. Não há dúvida quanto ao resultado final. Ao discutir a razão pela demora em subjugar os inimigos visto que a vitória já foi ganha, Hughes comenta: “A demora deve ser vista mais como um prolongamento do dia da graça, e, portanto, como sinal da misericórdia e da longanimidade de Deus.”⁸⁹ O subjugar dos *inimigos* é ou-

(88) Cf. Bruce: *Comm.*, pág. 237, n. 57.

(89) Hughes: *Comm.*, pág. 402.

tro eco do Salmo 110 (v. 1), já muitas vezes citado nesta Epístola. Estava mesmo na mente do escritor quando começou a escrever (cf. 1.13). Esta idéia é tirada mais da linguagem figurada da entronização do que ofício sumo-sacerdotal. É a esta altura que a ordem de Melquisedeque é claramente aplicável, já que nosso Sumo Sacerdote também tomou a Si o cargo de Rei. É como Rei que não permitirá que Seus inimigos triunfem. A mesma idéia é exposta por extenso por Paulo em 1 Coríntios 15.23ss., onde, porém, não tem ligação alguma com o tema sumo-sacerdotal.

14. O pensamento volta para o Sumo Sacerdote e Sua *única oferta* a fim de chamar a atenção ao resultado obtido por ela, ou seja: a obtenção da perfeição para os crentes. A ligação entre a oferta e o ato da purificação já foi feita no v. 10 e, portanto, a ênfase aqui deve recair sobre o verbo *aperfeiçoou* (*teteleiōken*). Este verbo considera a ação como já sendo completa, embora presumivelmente só num sentido antecipatório, conforme subentendem as palavras *para sempre*. Em Si mesmo Cristo reuniu todos aqueles que Ele representa para compartilhar com eles a Sua perfeição. A frase *quantos estão sendo santificados* (*tous hagiazomenous*) está no tempo presente contínuo e pode ser interpretada: "os que estão constantemente sendo santificados," i.é, a sucessão contínua das pessoas que vêm sob a aplicação eficaz da única oferta.

15. A esta altura a discussão volta-se novamente à Nova Aliança como a seção final da parte doutrinária principal da Epístola (vv. 15-18). Mais uma vez, como em 8.8ss., é citada uma passagem de Jeremias 31, embora, desta vez, a seleção é consideravelmente mais curta. Há, na realidade, algumas diferenças significantes, das quais a primeira é a fórmula introdutória. Em 8.8ss. nenhuma fórmula é usada, mas aqui o testemunho específico do Espírito Santo é visto na passagem (como em 3.7 ao introduzir Sl 95). Neste caso parece que a função especial do Espírito Santo é chamar a atenção à combinação da idéia de uma lei interna e a completa remoção do pecado. Atribui-se, claramente, importância à conexão das duas idéias na passagem original (*porquanto, após ter dito ... Acrescenta*), que demonstra o conceito que o escritor tem da inspiração, que se estende à seqüência das idéias. A expressão: *E disto nos dá testemunho também o Espírito Santo* pode ser entendido alternativamente no sentido de testemunho com relação a nós, ao invés de dirigido a nós. Mas fica claro o ponto essencial. Aquilo que Jeremias escreveu tem relevância direta tanto para o escritor quanto para seus leitores.

16. Na primeira parte da citação há uma mudança da redação, sendo que *corações* e *mentes* foram trocados entre si em comparação com

8.10. Não faz diferença ao sentido.

17. Na segunda parte há um acréscimo das palavras *e das suas iniquidades*, que apenas define mais especificamente a natureza dos seus pecados, i.é, aqueles atos que são contrários à lei de Deus.

18. Como um tipo de tiro para cobrir a retirada, o escritor volta a tirar a conclusão de que *já não há oferta pelo pecado*. Já que a *remissão* é prometida sob a Nova Aliança, a necessidade de semelhante oferta cessou de existir. Não se pode duvidar que, visto que esta seção principal da Epístola termina desta maneira, a perfeição da oferta que Cristo fez visa acabar finalmente com a celebração do antigo culto ritual. Raiou uma nova era. Está em vigor uma nova aliança que torna obsoletos os sacrifícios de Levítico. Qualquer mensagem que eles visassem transmitir está mais perfeitamente cumprida em Cristo.

II. EXORTAÇÕES (10.19-13.25)

Embora vários apelos aos leitores tenham sido feitos no decorrer da seção doutrinária, os últimos capítulos contêm conselhos cristãos acerca de várias questões de vida prática. Há, também, grandes passagens sobre fé e disciplina.

A. A POSIÇÃO PRESENTE DO CRENTE (10.19-39)

O escritor expõe os privilégios e as responsabilidades da vida cristã. A exposição leva a mais uma passagem de advertência solene e a uma lembrança do valor da experiência cristã passada.

(i) O novo e vivo caminho (10.19-25)

19. Que aplicação da discussão doutrinária anterior começa aqui fica claro na palavra *pois*, que é melhor entendida como sendo uma referência à totalidade da demonstração anterior. É com base em tudo quanto foi dito acerca do Sumo Sacerdote e Sua oferta eficaz que a declaração no presente versículo pode ser feita. *Tendo... intrepidez* é declarado como um fato. Tendo em vista tudo quanto Cristo já fez e agora é, não há razão porque todos os crentes não possam aproximar-se com confiança. No curso da sua exposição acerca do Sumo Sacerdote, o escritor lembrou os leitores da sua confiança em Cristo (3.6; 4.16). A palavra aqui traduzida

intrepidez (parrêsia) é a palavra para a “confiança” que o Novo Testamento geralmente relaciona com a liberdade do homem por causa do seu novo relacionamento com Deus.⁹⁰ Esta confiança aqui é especificamente relacionada com a abordagem a Deus, com a entrada no Santo dos Santos, entendido como símbolo da presença de Deus. É um quadro de todos os crentes, que agora têm um convite para entrarem no Santo dos Santos, já não reservado para o sacerdócio.

Está escrito que a via de aproximação é *pelo sangue de Jesus*, que aqui resume tudo quanto Jesus fez por nós ao oferecer-Se a Si mesmo. O Santo dos Santos já não está mais separado para a realização contínua dos sacrifícios. Está totalmente aberto por causa da oferta perfeita já feita. Deve ser notado, porém, que o acesso está disponível somente àqueles que são classificados como *irmãos*, àqueles que, segundo 3.1: “participam da vocação celestial.” É importante notar que aqueles que descobrem uma nova abordagem a Deus mediante Jesus Cristo também descobrem um novo relacionamento uns com os outros.

20. Ao descrever o acesso como um *novo e vivo caminho*, o escritor emprega uma palavra que ocorre somente aqui no Novo Testamento. *Novo (prosphaton)* originalmente significava “recentemente morto”, mas seu significado derivado é “novo” ou “recente.” Visa formar um contraste com a velha ordem, e assim chama a atenção à sua novidade, que imediatamente a liga com a obra de Cristo. A idéia do *caminho* também é sugestiva, não somente porque era o título pelo qual os cristãos primitivos eram conhecidos, mas também por causa de um jogo de palavras em grego entre esta palavra e a palavra usada no v. 19 para “entrada” (*hodos* e *eisodos*). Aliás, a totalidade da frase usada aqui seria uma descrição apta para o conceito do cristianismo mantido por este escritor. A idéia do *caminho* já foi introduzida em 9.8 e parece ter sido algum tipo de termo técnico para o acesso a Deus. No grego não há palavra que corresponda a *pelo*, o que faz com que *caminho* seja o objeto de *consagrou* (ou “abriu”) e liga-nos com a idéia da entrada no v. 19. A construção é difícil no grego, mas parece claro que as palavras não identificam Jesus com o caminho. O caminho de acesso é, na realidade, o resultado da Sua obra expiadora.

As palavras seguintes: *pelo véu, isto é, pela sua carne*, têm dado ocasião a muitos debates. O primeiro problema diz respeito ao *véu*. Posto ser esta uma alusão ao véu que separava o Santo dos Santos, parece mais na-

(90) Cf. W. C. van Unnik: “The Christian’s freedom of speech in the New Testament,” *BJRL* (1961-2), págs. 466-7.

tural considerar o véu como um obstáculo e ser vencido antes de se obter acesso. Mas é difícil vincular este obstáculo com “sua carne”, porque neste caso subentende que a vida humana de Jesus O separava de Deus e que tinha de ser penetrada antes da comunhão ser restaurada. Reconhecidamente, a vida humana de Jesus impunha restrições sobre Ele e, nesse sentido rigorosamente limitado, podia ser descrita como um “véu” através do qual tinha de passar. Mas, por outro lado, não deve ser suposto que, ao assim fazer, descartou Sua verdadeira humanidade ao entrar.

Estas dificuldades desapareceriam se as palavras *pela (dia) sua carne* forem entendidas como uma explicação do *caminho*, e neste caso o significado seria “pelo novo e vivo caminho, isto é, pela sua carne.” Este seria o equivalente de dizer que o novo caminho para Deus fora aberto por Jesus como ser humano, o que concordaria com a discussão no capítulo 2 acerca da necessidade da encarnação. É possível, do outro lado, considerar a cortina como símbolo do meio de abordagem ao invés de ser um empecilho a tal abordagem, e neste caso haveria menos dificuldade em vincular a “carne” com o “véu.” No que dizia respeito ao sumo sacerdote no Dia da Expição, o véu cessava momentaneamente de ser um obstáculo e ficava sendo, pelo contrário, o caminho de entrada. Uma vez que o grande sacerdote é mencionado no versículo seguinte, é altamente provável que esta idéia tinha a primazia na seqüência de pensamentos do escritor.

Há algum debate sobre se o escrito aqui alude, de qualquer maneira, ao rasgar do véu do Templo na ocasião da morte de Jesus. Seja qual for o ponto de vista adotado quanto a isto, fica claro que considera o Santo dos Santos totalmente aberto por meio de Jesus Cristo.⁹¹

21. Já em 4.14 Jesus é descrito como “grande sumo sacerdote,” e a presente declaração é um eco daquele título. A grandeza consistia na eficácia sem igual da obra de Cristo em abrir um novo e vivo caminho. A expressão *sobre a casa de Deus* é uma lembrança das declarações em 3.1-6, onde a superioridade de Jesus sobre Moisés é vista em relação à casa de Deus. Aqui as palavras são abrangentes, e incluem tanto a igreja na terra quanto a igreja no céu, mas a ênfase principal recai sobre a comunidade terrestre, conforme demonstra a seqüência.

(91) Cf. Bruce: *Comm.*, pág. 246, que cita C. H. Dodd: *The Apostolic Preaching and its Developments* (Londres, 1944), pág. 51, e C. Lindeskog: *Coniectanea Neotestamentica* 11 (1947), págs. 132ss., sobre o significado simbólico do véu. J. Moffatt (*ICC*), pág. 143, considera a declaração aqui como uma alegorização do véu como a carne de Cristo, que teve de ser rasgada antes de ser possível derramar o sangue.

22. É aqui que chegamos à exortação principal nesta Epístola. É expressa em três etapas: *aproximemo-nos* (v. 22), *guardemos firme* (v. 23) e *consideremo-nos também uns aos outros, para nos estimularmos ao amor e às boas obras* (v. 24). A primeira exortação refere-se à devoção pessoal, a segunda à consistência, e a terceira às obrigações sociais. Esta não é a primeira vez que os leitores são exortados a *aproximar-se*, porque uma declaração semelhante é feita em 4.16 antes da discussão sobre a obra sumo-sacerdotal de Jesus ter começado. A repetição da mesma idéia visa a ênfase. Tendo em vista tudo quanto foi dito na passagem interviniente, há tanto mais razão para exortar os adoradores a se aproximarem. Quatro condições de aproximação são definidas neste versículo:

(i) *Com sincero coração*. Se o adjetivo for entendido no mesmo sentido que em 8.2, refere-se àquilo que é real em contraste com aquilo que é apenas aparente. Não pode haver fingimento de uma devoção que não é verídica. A expressão, segundo parece, refere-se à realidade da aproximação a Deus feita pelo adorador.

(ii) *Em (en) plena certeza da fé*. Alguma ênfase já tem sido dada à fé nesta Epístola, e haverá mais no capítulo 11. Esta plena certeza é importante, porque já não há razão alguma para duvidar que o acesso será obtido. O escritor não somente é claro quanto à possibilidade da plena certeza, como também toma por certo que ela está presente em todos os adoradores que fazem uso do “novo caminho.” O uso da preposição (*en*) realmente sugere que esta certeza da fé é a esfera ou ambiente em que a aproximação deve ser feita.

(iii) *Tendo os corações purificados de má consciência*. Sem dúvida, a metáfora da aspersão (aqui *purificação*) é derivada do culto ritual levítico, onde é mencionado o sangue aspergido sobre o povo como ratificação da antiga aliança (Êx 24.8) e na ocasião da consagração de Arão e dos seus filhos (Êx 29.21). Não há menção específica ali, como há aqui, da purificação da consciência. Mas o meio totalmente mais eficaz de purificação, que os cristãos possuem, relaciona-se diretamente com a consciência. É mais do que um ato ritual; é uma condição moral.

(iv) *E lavado o corpo com água pura*. Parece tratar-se de uma alusão ao batismo cristão, embora este ponto de vista não esteja sem dificuldades. Se for correta, exigiria algum rito iniciatório de natureza pública antes de alguém poder aproximar-se. Mas visto que as demais condições não são externas, parece estranho que a quarta condição o seja. A lavagem do corpo talvez ache alguma explicação em Efésios 5.26 onde está escrito que Cristo purificou a igreja “por meio da lavagem de água pela palavra,” que é mais

inteligivelmente interpretado num sentido espiritual.⁹² O uso do adjetivo “pura” também pareceria sugerir um significado simbólico. A diferença entre (iii) e (iv) seria, portanto, entre a pureza das atitudes internas e a dos atos manifestos.

23. A segunda exortação — *guardemos firme* — usa um verbo (*katechō*) que já foi usado em 3.6, 14, no sentido de guardarmos firme a nossa ousadia (*parrêsia*) ou a confiança que desde o princípio tivemos (*tên archên tês hypostaseôs*). Aqui, no entanto, é outra palavra que é usada, i.é, a *confissão* (*homologian*). Não há, porém, muita distinção na idéia principal destas diferentes palavras, porque as duas se referem à verdade básica da posição cristã. Claramente, uma exortação para “guardar firme” nunca é inapropriada num mundo em que os valores estão em contínua mudança, mas onde os padrões cristãos são constantes.

A expressão inteira: *a confissão da esperança*, é surpreendente, porque teríamos esperado “fé” ao invés de “esperança.” Mas a esperança é mais abrangente, porque inclui promessas específicas a respeito do futuro. Há uma conexão mais específica entre a fé e a esperança no capítulo seguinte (cf. 11.1). Vale notar, além disto, que em 3.6 há uma ligação entre a confiança e a esperança como coisas que vale a pena guardar. Para outras referências à esperança, cf. 6.11, 18; 7.19. Certamente, esta Epístola olha para o futuro e oferece glórias do porvir que brilham mais do que as glórias da velha ordem. Apesar disto, o escritor tem consciência de que alguns dos seus leitores talvez passem o perigo de relaxar seu apego a esta esperança, porque os conclama a segurar firme *sem vacilar* (*aklinē*). A palavra grega traduzida desta maneira é usada somente aqui no Novo Testamento, e é baseada na idéia de um objeto reto que não se inclina em nenhuma direção. Não há lugar na experiência cristã para uma esperança firme numa ocasião e vacilante noutra.

Sustentar esta certeza não é um ato sem justificativa, porque não depende de si mesma, mas da fidelidade de *quem fez a promessa*. Algumas facetas das promessas de Deus serão ilustradas no capítulo seguinte, que é, na realidade, um comentário da declaração feita aqui. Não somente regis-

(92) Rigenbach sugeriu que a purificação espiritual deve incluir a totalidade da vida física (*Comm.*, ad loc.). Spicq, porém, considera que a idéia aqui diz respeito ao efeito espiritual sobre a vida física (*Comm.*, ad loc.). 1 Pe 3.21 torna claro que o batismo não tinha a intenção de lidar com impurezas físicas. Montefiore: *Comm.*, pág. 175, sugere que se Apolo foi o autor, esta declaração pode ser um recuo para o tipo de batismo administrado por João Batista, que, conforme Josefo, considerava o batismo como uma purificação do corpo.

tra a fé dos homens, como também a fidelidade de Deus. Outras declarações específicas na Epístola, que chamam a atenção à fidelidade, são 2.17 e 3.2 que se referem ao nosso Sumo Sacerdote fiel, e 11.1 onde está escrito que Sara reconheceu a fidelidade de Deus.

24. A terceira exortação focaliza-se na responsabilidade social. É relevante que a palavra *considerar* (*katanoōmen*) seja usada aqui, porque aquilo que o escritor conclama evidentemente exige pensamento concentrado. O alvo proposto é *nos estimularmos ao amor e às boas obras*. Um pouco de raciocínio é claramente necessário para resolvermos como podemos fazer isto da melhor maneira possível. Algo mais do que o esforço individual é necessário para promover o amor e as boas obras. Os cristãos precisam estar alertas às necessidades do seu próximo. A ação em conjunto é indispensável. A palavra traduzida *estimular* (*eis paroxysmon*) é um termo notável que significa “incitação” e ou é usada, como aqui, num bom sentido, ou, como em Atos 15.39, num mau sentido (i.é, contenda). Parece sugerir que amar uns aos outros não acontecerá automaticamente. É necessário trabalhar o amor, até mesmo provocá-lo, assim como se faz com as boas obras. Esta combinação de amor e de boas obras é notável por enfatizar que o amor deve ter resultados práticos. O adjetivo traduzido *boas* (*kalos*) demarca as obras como boas na aparência, por possuírem uma qualidade atraente. Sugere que as obras devem ser tão evidentemente boas em si mesmas que nenhuma dúvida possa existir acerca do seu valor verdadeiro.

25. Outra exigência de um tipo social, que tem aplicação direta à declaração anterior, é a necessidade da comunhão coletiva. É lógico que nenhuma provocação ao amor é possível a não ser que ocorram oportunidades apropriadas para o processo de despertar ter efeito. As palavras: *Não deixemos de congregar-nos*, presumivelmente referem-se a cultos de adoração, embora o fato não seja declarado. Talvez tenha sido propositadamente deixado ambíguo a fim de incluir outras reuniões de um tipo mais informal, mas a palavra grega (*episynagōgē*) sugere alguma assembléia oficial. Parece que alguns tinham negligenciado seus encontros com os irmãos cristãos, o que é visto como uma séria fraqueza. É possível que os leitores tenham se separado do grupo principal, o que significava que suas oportunidades de estimular-se ao amor e às boas obras estavam severamente limitadas.

As assembléias cristãs visam ter um resultado positivo e útil: i.é, “encorajar uns aos outros” (*fazer admoestações*, ARA). A palavra usada aqui (*parakaleō*) pode igualmente ser traduzida “exortar.” A idéia básica

é que os cristãos devem fortalecer e estimular uns aos outros. Não há dúvida de que influência incalculável para o bem pode advir do exemplo poderoso de pessoas retas em associação com outras do mesmo tipo. O Novo Testamento não oferece apoio algum à idéia de cristãos isolados. A comunhão estreita e regular não é apenas uma idéia agradável, como também uma absoluta necessidade para o encorajamento dos valores cristãos.

De início, é surpreendente que o escritor acrescente a esta altura as palavras: *e tanto mais quanto vedes que o dia se aproxima*. Nada preparou os leitores para a menção do “Dia”. Há muitas referências noutros livros do Novo Testamento ao Dia do Senhor (e.g. 1 Ts 5.2; 2 Pe 3.10) e deve ser suposto que os leitores desta Epístola teriam sabido imediatamente a que se referia. De qualquer forma, é familiar por causa do Antigo Testamento, mas o escritor o usa de uma maneira especificamente cristã, subentendendo um dia de prestação de contas (cf. Lc 17.26; Rm 2.16; Ap 6.17). Certamente tem conexão com a Segunda Vinda de Cristo, embora esta não seja mencionada aqui tampouco. Tudo quanto está em mira é o efeito salutar de ser lembrado da aproximação do dia. A expressão “aproximar-se” (*engizō*) é comumente usada no Novo Testamento para descrever a aproximação do dia (cf. Rm 13.12; Fp 4.5; Tg 5.8; 1 Pe 4.7). Para um apelo semelhante ao dia que se aproxima como base para o comportamento ético cuidadoso, cf. 2 Pedro 3.11. Vale notar, no presente contexto, que o verbo é indicativo e registra uma realidade consumada — *vedes* — e não está, como os verbos anteriores, na forma de uma exortação. A iminência do dia era considerada clara. Não devia ser considerada um segredo. Os cristãos deviam viver como se o raiar do dia estivesse tão próximo que sua chegada estava só um pouco além do horizonte. Apesar dos séculos que se passaram desde então, a possível iminência do dia ainda fornece uma motivação poderosa para muitos crentes no sentido de padrões morais elevados.

(ii) Outra advertência (10.26-31)

26. Este versículo introduz uma nova seção (vv. 26-31) que adverte contra os perigos da apostasia de maneira muito semelhante às advertências no cap. 6. Presumivelmente, é provocada pela menção do dia da prestação das contas no v. 25. Os aspectos sérios do julgamento contrário são vividamente focalizados. *Se vivermos deliberadamente em pecado* coloca a ênfase no pecado responsável, no tipo de pecado no qual as pessoas entram com os olhos abertos. A posição da palavra *deliberadamente* (*hekousiōs*) como a primeira palavra na frase reforça esta idéia. O culto ritual levítico oferecia providências para os pecados inadvertidos, mas não para

os pecados voluntários. A esta altura o uso que o escritor faz da primeira pessoa do plural (“nós” oculto, *hēmōn*), identifica-se com aqueles que recebem a advertência.

O pleno conhecimento da verdade é aludido como uma coisa recebida, o que sugere que tem uma forma reconhecida. Ademais, o artigo com a palavra *verdade* (*tēs alētheias*) torna claro que já existe um corpo de doutrina definível, que todos os cristãos devem conhecer. É o equivalente à totalidade da revelação cristã. O apóstolo Paulo tem muito mais para dizer sobre o *conhecimento* (*epignōsis*) do que o autor desta Epístola. De fato, este é o único lugar nesta Epístola onde esta palavra é usada. Ressalta a qualidade deliberada do pecado se uma compreensão inteligente da “verdade” já tinha sido adquirida.⁹³

Semelhante pecado deliberado, ocorrendo depois de obtida um domínio de “a verdade”, subentende uma rejeição da verdade, cujo aspecto cardeal é a singularidade do sacrifício de Cristo. Se este for rejeitado, não sobra nenhum outro sacrifício adequado. Em grego, a ordem das palavras é significativa mais uma vez, porque a ênfase recai sobre as palavras: *pelos pecados*. Pode haver sacrifício, mas nenhum que tenha qualquer eficácia para a remoção dos pecados. Desta maneira, as sérias consequências do pecado deliberado são ressaltadas.

27. Sem um sacrifício expiador no qual se possa confiar, tudo quanto permanece é *juízo e fogo vingador*. A alternativa é expressa forte e vividamente. A primeira: *juízo*, é expressada em termos dos temores do homem (*certa expectativa horrível*), a segunda: *fogo vingador*, em termos da provisão de Deus. Completam-se mutuamente. *Certa expectativa horrível de juízo* chama a atenção à reação que a expectativa produz naqueles que se enquadram na categoria de pecadores deliberados. A proporção em que os pensamentos do julgamento aterrorizam os transgressores depende do caráter do juiz, e, na medida em que esta passagem continua, torna-se claro que não se pode fazer pouco do Seu juízo (cf. v. 31).

28. Um exemplo da pena capital é citado da lei de Moisés como exemplo do julgamento sob a antiga aliança, de modo que fornece um paralelo para um julgamento semelhante sob a nova aliança. O caso especí-

(93) H. Kosmala: *Hebraer-Essener-Christen* (Leiden, 1959), págs. 135ss., estuda a frase “conhecimento da verdade” na literatura de Cunrã. Sugere erroneamente que em Hebreus a expressão não inclui a fé em Cristo. F. F. Bruce: “To the Hebrews” or “To the Essenes”?, *NTS* 9 (1962-63), págs. 217-232, discute a conexão entre Hebreus e Cunrã e não pensa que os leitores de Hebreus podem ser identificados com os essênios.

fico citado é aquele em que alguém *tiver rejeitado (athetêsas) a lei de Moisés*, i.é, deixou-a de lado como algo sem nenhuma consequência. Parece subentender uma recusa positiva de aceitar a autoridade da lei mosaica. Para semelhante homem não havia *misericórdia* sob a antiga aliança. Não poderia esperar nada senão a morte.

Visto que a disposição — *pelo depoimento de duas ou três testemunhas* — é tirada de Deuteronômio 17.6, é razoável supor que o escritor tinha em mente, a esta altura, a passagem inteira de 17.2-6. Esta trata do pecado específico dos que estavam dentro da antiga aliança mas que tinham cometido o pecado da idolatria e, como resultado, foram condenados à morte por apedrejamento. A presença das testemunhas era exigida para garantir que ninguém fosse condenado na base de um relato falso. Nenhuma lição específica é tirada deste fato quando os paralelos com a Nova Aliança são sugeridos neste Epístola.

29. O argumento agora procede do menor para o maior, portanto as palavras *quanto mais severo* são aplicadas ao delito mais sério sob a nova aliança. Os leitores estão exortados a dedicar pensamento especial a isto: *julgais vós? (dokeite)*. Embora as palavras sejam expressas na forma de uma pergunta, não há dúvida acerca da resposta. O escritor toma por certo que o estado mental que está para mencionar é até pior do que a violação da lei mosaica. Envolve maior castigo. Ao falar deste *castigo* emprega uma palavra (*timôria*) que não ocorre em qualquer outro lugar no Novo Testamento e que o descreve precisamente em termos daquilo que o delito merece.

O delito específico, que é suficientemente sério para justificar um castigo maior, é expressado de modo tríplice. (i) Primeiramente, envolvia o desprezo ao *Filho de Deus*. O verbo usado aqui (*katapateô*) significa *calcar aos pés* ou tripudiar, expressão vívida quando é usada a respeito do Filho de Deus. Deve envolver não somente uma rejeição da posição cristã, como também o mais forte antagonismo contra Jesus Cristo. É um caso extremo de apostasia que está sendo contemplado. (ii) Em segundo lugar, o transgressor *profanou o sangue da aliança*. A expressão grega traduzida *profanou (koinon hêgêsamenos)* pode ser traduzida “considerar comum” no sentido de tratar o sangue de Cristo como não sendo diferente do sangue de qualquer outro homem, mas a interpretação mais positiva das palavras no sentido de “considerar profano” é mais provável. Posto que o sangue era o meio de ratificar uma aliança (tanto a antiga quanto a nova), considerá-lo profano era o equivalente de destruir a base inteira do acordo. Qualquer pessoa que adotasse semelhante

ponto de vista estaria realmente desprezando a obra de Cristo. Na frase qualificadora, *com o qual foi santificado*, o contraste é ressaltado entre uma atitude ímpia para com o sacrifício de Cristo e os resultados santos daquele sacrifício para o crente. (iii) O terceiro ato é descrito como *ultrajar o Espírito da graça*. O verbo é outra palavra que não ocorre mais no Novo Testamento (*enybrizein*), que significa não somente ultraje, como também insolência. É uma rejeição arrogante do Espírito através de cujo intermédio a graça (o favor gratuito de Deus) chegou ao homem. Esta é a única ocasião no Novo Testamento onde o Espírito é chamado o Espírito da graça, mas aqui o propósito do escritor é resumir numa palavra todos os benefícios que o Espírito trouxe.

Esses três aspectos da apostasia não somente colocam o homem numa posição de condenação, como também o deixam numa posição especificamente anti-cristã. É impossível saber se o escritor tem em mente pessoas que realmente se viraram contra o cristianismo depois de terem estado associadas com ele, ou se está considerando qual seria a posição de quaisquer pessoas que chegassem a assim fazer. Quando esta passagem é considerada em conjunção como capítulo 6, fica claro que o escritor tem bem presentes as conseqüências sérias para aqueles que se tornarem antagonistas a Jesus Cristo. Quaisquer pessoas que já tivessem feito assim não seriam demovidas pelos argumentos no decurso da Epístola que demonstram a superioridade de Cristo. Parece melhor, portanto, supor que estas advertências fortes são propostas para demonstrar o contraste entre aqueles que entram nos benefícios do sacrifício de Cristo e aqueles que resolutamente se recusam a entrar.

30. A fim de que ninguém pense que o escritor exagerou a perspectiva do julgamento, este chama a atenção dos seus leitores para o caráter do juiz, que é a garantia de que o julgamento será justo. As palavras: *Ora, nós conhecemos aquele* imediatamente focalizam a atenção na Pessoa. Segue-se, então, uma citação, ou melhor, uma adaptação de uma citação tirada de Deuteronômio 32.35 (cf. também Rm 12.19, onde é achada a mesma adaptação). A segunda citação é tirada do versículo seguinte em Deuteronômio 32. A respectiva passagem é aquela em que Moisés faz seu discurso de despedida e relembra ao povo de Israel como Deus o tinha tratado. O discurso também contém advertências, e é desta seção especialmente que as citações são tiradas. As duas juntas ressaltam o fato de que a vingança e o julgamento pertencem ao Senhor. A vindicação do povo de Deus vai de mãos dadas com o julgamento dos Seus inimigos.

31. O terror da expectativa mencionada no v. 27 agora é reforça-

do pelo uso da mesma palavra para descrever o resultado de *cair nas mãos do Deus vivo*. A expressão “Deus vivo” já ocorreu antes nesta Epístola (3.12; 9.14) e ocorre outra vez em 12.22. Tem relevância especial aqui por estar ligada com “mãos”, que simbolizam a atividade de Deus. Ao falar assim das “mãos” de Deus, o escritor está usando uma figura de linguagem bem-conhecida para o implementar, da parte de Deus, dos Seus próprios julgamentos. Logo, neste contexto “as mãos de Deus” estão contra aqueles que, através das suas ações ou atitudes, se colocaram fora da Sua misericórdia. Um uso diferente de uma expressão semelhante: “a poderosa mão de Deus,” é achada em 1 Pedro 5.6.

(iii) O valor da experiência passada (10.32-39)

32. O assunto da seção seguinte, vv. 32-39, é a perseverança, que primeiramente é tratada em retrospecto, e então passa a ser o assunto de mais exortações. O processo da recordação às vezes é uma atividade frutífera quando chama à mente lições anteriores, mesmo se aquelas lições tenham sido aprendidas numa escola severa. A palavra *lembrar-se* (*anamimnēskō*) é usada somente aqui nesta Epístola, mas ocorre duas vezes em Marcos (11.21; 14.72) e três vezes em Paulo (1 Co 4.17; 2 Co 7.15 e 2 Tm 1.6). Denota algum esforço em chamar à mente. Teríamos pensado que semelhante esforço seria desnecessário quando o assunto da lembrança são os sofrimentos anteriores do crente, mas é surpreendente como a memória da maioria das pessoas precisa ser incitada.

Os dias anteriores dão a entender que este grupo de crentes já era cristão havia algum tempo. Agora podem relembrar dias anteriores ao tempo da sua iluminação. Esta é uma maneira expressiva de referir-se à sua conversão (cf. 6.4). Relembra a declaração paulina em 2 Coríntios 4.6, onde a idéia da iluminação espiritual se destaca. A estes cristãos é dito: *sustentastes grande luta*. A palavra *athlēsín* que descreve esta luta é outra palavra que não é achada em qualquer outro lugar no Novo Testamento, e significa um certame atlético, e, portanto, é aplicada de modo metafórico a uma luta. Neste caso a linguagem figurada parece dizer respeito a uma corrida de obstáculos, sendo que os *sofrimentos* são os obstáculos a serem vencidos.

33. Aqui são dados pormenores do tipo de sofrimento que os leitores tinham suportado. É descrito como *expostos como em espetáculo, tanto de opróbrio, quanto de tribulações*. Demonstra-se assim como tinham um envolvimento pessoal nos sofrimentos de Cristo. Das duas palavras aqui usadas para denotar o sofrimento, “opróbrio” (*oneidismoi*) é

achada também em 11.26 na descrição do opróbrio que Moisés sofreu como resultado da sua rejeição da posição exaltada no Egito, e em 13.13 na descrição daquilo que aguarda os que saem fora do arraial com Cristo. É estreitamente ligado com o opróbrio que Cristo suportou (cf. Rm 15.3). A outra palavra: *tribulações* (*thlipsis*), é muito mais comum no Novo Testamento, embora ocorra somente aqui em Hebreus. Talvez o exemplo mais notável do seu uso seja Colossenses 1.24, em que Paulo fala em preencher o que resta das aflições de Cristo. Estes hebreus tinham participado de uma experiência semelhante. O verbo traduzido *expostos como em espetáculo* (*theatrizomai*) ocorre somente aqui no Novo Testamento, mas Paulo usa o substantivo cognato em 1 Coríntios 4.9. Tanto o verbo quanto o substantivo derivam sua força de expressão de um espetáculo no teatro, e a idéia é que os cristãos foram usados como um alvo público para maus tratos. Esta idéia também harmoniza-se com os maus tratos aos quais o próprio Cristo foi sujeitado.

Além dos seus próprios sofrimentos pessoais, às vezes sofriam mediante a associação com outras pessoas. Uma comunidade cristã com laços estreitos forçosamente experimentará os dois tipos de sofrimento quando vem a perseguição. Não se declara qual forma assumiu este segundo tipo. Bastava para o propósito do escritor relembrar aos leitores que eram *co-participantes* (*koinōnoi*), que relembra o conceito neotestamentário familiar da comunhão ou da participação. Os crentes tinham achado um privilégio “compartilhar” dos sofrimentos uns dos outros. Esta é comunhão no nível mais profundo.

34. Aquilo que é descrito de modo geral no versículo anterior é descrito aqui de modo mais específico para servir de exemplo, mas na ordem inversa. *Vos compadescesteis dos encarcerados* é um exemplo de uma abordagem ativa, ao passo que aceitar o *espólio* é um exemplo da abordagem passiva. Estes cristãos tiveram experiência das duas situações. Tinham, na realidade, demonstrado simpatia, semelhante àquela do nosso Sumo Sacerdote (4.15), embora num nível inferior. Conforme demonstra a palavra grega (*synepathēsate*), esta compaixão cristã consiste na capacidade de “sofrer com” os que sofrem. Identificam-se mentalmente com os encarcerados. Nenhuma indicação é dada da natureza ou da causa do aprisionamento, mas presumivelmente era por causa da confissão cristã das respectivas pessoas. Sabemos pelas cartas de Paulo que ele mesmo foi encarcerado muitas vezes, e também sabemos que vários outros eram presos juntamente com ele. Era bastante comum naqueles dias primitivos os cristãos serem encarcerados sempre que suas convicções eram consideradas contrá-

rias ao gosto das autoridades civis.

Não fica claro em quais circunstâncias este cristão tinha *aceito com alegria o espólio dos seus bens*. Certamente revelavam uma abordagem especialmente madura, porque sua atitude era mais positiva do que a mera resignação. Tinham aprendido a regozijar-se no meio das perdas. Sua abordagem às suas posses era sadia, porque sua posição espiritual não dependia das vantagens materiais. Tinham aprendido o valor superior do seu *patrimônio superior*, que, segundo se supõe, refere-se às suas vantagens em Cristo. Era a isto que Cristo chamara de *ajuntar tesouros no céu* (Mt 6.19). A descrição adicional da posseção como *durável* acrescenta outra dimensão à sua superioridade, porque claramente esta além da possibilidade de perda.

35. O apelo à experiência passada é sempre valioso quando relembra uma confiança anterior, especialmente quando aquela confiança tinha começado a vacilar no interim. A experiência madura como aquela que acaba de ser mencionada certamente não poderia ser jogada fora. O escritor expressa a questão como um desafio pessoal direto: *Não abandoneis (apobalête), portanto, a vossa confiança*. A palavra que emprega significa “jogar fora” assim como se joga lixo que não tem mais utilidade. Seria realmente trágico se a confiança anterior destes cristãos fosse alijada desta maneira. Além disto, o escritor diz que *ela tem grande galardão* no tempo presente (*echei*), no sentido de que o crente que ficar firme já começa a ter experiência do galardão, ainda que seu cumprimento esteja no futuro.

36. *Perseverança* é um aspecto mais específico da confiança. É uma persistência até mesmo quando as circunstâncias são contrárias. O capítulo seguinte fornecerá muitos exemplos da perseverança da fé. Acentua-se a necessidade dos leitores (*tendes necessidade*), que demonstra que o escritor reconhece sua falta de um espírito de perseverança, e este fato está bem em harmonia com o pano de fundo geral dos temores do escritor no tocante aos seus leitores.

O propósito da perseverança é expresso com exatidão nas palavras: *para que havendo feito a vontade de Deus...* Já neste capítulo a devoção de Jesus à vontade de Deus foi mencionada (cf. vv. 5ss.), e agora o mesmo alvo é colocado diante dos leitores. Fica certo que qualquer abandono da confiança anterior não estaria de conformidade com a vontade de Deus. Fica claro, também, que o exemplo de Jesus Cristo incluía sofrimentos. É uma das marcas de um cristão maduro ter um conceito da vontade de Deus que leva em conta os acontecimentos contrários. É na base de cumprir a vontade de Deus que os leitores *alcançarão a promessa*. Esta

é outra maneira de referir-se ao galardão mencionado no v. 35. A idéia resume a herança gloriosa do crente, porque as promessas de Deus são totalmente fidedignas.

37-38. Com o intuito de confirmar seu argumento, o escritor liga juntas duas passagens da Escritura: Isaías 26.20 (LXX) e Habacuque 2.3-4. A primeira frase: *Porque ainda dentro de pouco tempo*, ecoa a linguagem de Isaías 26.20, onde as mesmas palavras são seguidas pela cláusula: “até que passe a ira,” o que demonstra que nos dias de Isaías Israel tinha que esperar até que Deus agisse. É citada aqui para renovar a confiança daqueles que imaginavam que a falta de ação demonstrava uma falta da parte de Deus de cumprir Sua promessa.

A parte seguinte da citação vem da passagem em Habacuque, embora haja modificações do original. Há um propósito diferente, porque o profeta estava pensando na ameaça dos caldeus.⁹⁴ Aqui, o pensamento diz respeito à certeza da intervenção de Deus, que era especialmente relevante para a igreja num período de perseguição. A certeza de que *aquele que vem* não tardaria demonstra que qualquer demora deve ser considerada temporária.

A primeira declaração no v. 38 é citada por Paulo em Romanos 1.17 para resumir o teor do seu argumento teológico (cf. também Gl 3.11). Aqui, a lição principal a ser aprendida é a necessidade da fé a fim de sustentar a confiança anterior. As palavras adicionais: *Se retroceder, nele não se compraz a minha alma* atribuem importância adicional à necessidade da fé. A possibilidade é expressa como uma cláusula condicional, e não há indicação que algum deles realmente tivesse retrocedido. Na realidade, o v. 39 sugere o inverso.

39. Aqui o escritor identifica seus leitores com ele na rejeição da própria idéia de retroceder. As palavras traduzidas *para a perdição (eis apôleian)* são uma interpretação da passagem que acaba de ser citada, porque é somente assim que o escritor pode entender o resultado do desprazer de Deus. Aqui é contrastada com o resultado da fé, i.é., que o escritor e os leitores igualmente gozarão da *conservação da alma*. Esta idéia da conservação, o antônimo exato da destruição, é característica da salvação. A mesma palavra é ligada com a salvação em 1 Tessalonicenses 5.9.

(94) Na exegese de Cunrã, Hc 2.4 é compreendido como uma chamada à fidelidade ao Mestre da Justiça (*1 Qp. Hc*; cf. G. Vermes: *The Dead Sea Scrolls in English* (1962), pág. 233).

É, porém, o aspecto da fé que fornece a ligação com o capítulo seguinte, uma descrição dalguns dos heróis da fé.

B. A FÉ (11.1-40)

O escritor está bem consciente de que a vida da fé não é fácil, mas chama à mente as proezas de muitos homens e mulheres da fé no passado. Produz uma galeria de arte, em miniatura, de retratos de pessoas piedosas que, a despeito das suas realizações, não herdaram plenamente as promessas, porque tinham vivido antes dos tempos de Cristo.

(i) Sua natureza (11.1-3)

1. Não há separação alguma entre este versículo e o anterior. O panorama da eficácia da fé no curso da história do povo de Deus visa fornecer uma exposição baseada “naqueles que são da fé e conservam a alma” (10.39). O escritor deseja ilustrar a continuidade entre os cristãos hebreus e os homens piedosos da antigüidade.⁹⁵ Suas proezas são vistas como um prelúdio apropriado para a era cristã (conforme demonstra 11.39-40).

Este relato começa com algumas declarações gerais acerca da fé (vv. 1-3). Não precisamos supor que o escritor está tentando oferecer uma definição precisa da fé na sua declaração inicial. Cita, pelo contrário, aqueles aspectos importantes que são tão vividamente ilustrados nas experiências passadas do povo de Deus. A declaração: *Ora, a fé é a certeza de coisas que se esperam*, introduz a palavra “fé” (*pistis*) sem o artigo, que demonstra que o escritor está pensando da fé em geral e não especificamente da fé cristã. Tem certas qualidades que se aplicam tanto à era pré-cristã quanto à era cristã. A palavra traduzida “certeza” (*hypostasis*) já tinha sido usada em 1.3 no sentido de “natureza” ou “essência” (“Ser” em ARA) e em 3.14 no sentido de “convicção.” Estes usos diferentes poderiam ser aplicados à presente passagem, e é uma questão para debate qual dos significados é melhor adaptado a ela. Se o primeiro for melhor,

(95) Um escritor alemão recente, E. Grässer: *Der Glaube im Hebraerbrieff* (1965), faz de uma exposição de “fé” nesta Epístola a chave para a compreensão do tema inteiro. Considera que a fé tornou-se mais acadêmica do que pessoal, como é em Paulo. Para Grässer, o fundo histórico de Hebreus é um estado de desespero. Mas cf. as críticas desta posição no Excurso 2 de G. Hughes: *Hebrews and Hermeneutics* (1979), págs. 137-142.

a declaração significaria que a fé dá realidade às coisas esperadas. Se o segundo sentido for melhor, teríamos, então, que a fé consiste na convicção de que as coisas que se esperam acontecerão. A diferença é aquela entre um estado e uma atividade. Para decidir qual sentido é preferível, o significado da palavra adicional *convicção* (*elenchos*) deve ser considerado. Esta palavra significa “prova, teste,” que sugere que a fé é vista como a prova da realidade de *fatos que se não vêem*. Se as duas partes da sentença devem ser consideradas paralelas entre si, seria melhor considerar que as duas palavras-chaves indicam a função demonstradora da fé. Apesar disso, a diferença entre *coisas que se esperam* e *fatos que se não vêem* enfraquece o paralelo e sugere que as duas palavras-chaves possam ser entendidas, uma a respeito de um estado e a outra de uma atividade. Bruce⁹⁶ faz uma comparação acerca das coisas visíveis e a fé que faz a mesma coisa no caso da ordem das coisas invisíveis.

Coisas que se esperam é bem geral e focaliza-se na “esperança” mais do que em qualquer objeto específico da esperança. Não é, porém, a esperança como conceito abstrato (*elpis*), mas o resultado da atividade de esperar. Esta estreita conexão entre a fé e a esperança acha sua expressão nas Epístolas de Paulo, como, por exemplo, em 1 Coríntios 13.13 (cf. também Ef 4.4-5). A fé é o ato de compromisso da parte do crente, ao passo que a esperança é o estado da mente. Do outro lado, *fatos que se não vêem* descreve de modo geral tudo quanto está além do conhecimento normal do homem ou dos seus poderes de compreensão. Inclui, portanto, a gama inteira de experiências espirituais, embora provavelmente vise ter o sentido mais restrito daquelas realidades espirituais que se relacionam com o futuro, e, neste caso, aproxima-se em certa medida da esperança. A fé fornece uma plataforma para a esperança e uma percepção da realidade que, doutra forma, ficaria sem ser vista. Na discussão acerca dos homens da fé, esta atração do invisível fica em evidência especial.

2. Quando o escritor continua, dizendo: *Pois (gar), pela fé, os antigos obtiveram bom testemunho* (“aprovação divina”, RSV), está oferecendo um julgamento tirado da experiência que o homem tem de Deus. É uma espécie de resumo da experiência humana no passado, e especialmente dos homens a serem mencionados no catálogo que se segue. Não se pode disputar que estes homens receberam a aprovação divina. Quaisquer leitores que tivessem sido criados no judaísmo ortodoxo teriam aprendido a reverenciar estes heróis do passado como pessoas que obtiveram favor espe-

(96) Bruce: *Comm.*, pág. 279.

cial com Deus. Ademais, o mesmo seria aplicável aos leitores gentios que tivessem adotado o Antigo Testamento como Escritura e que logo aprenderiam a reconhecer o carimbo divino de aprovação sobre estes homens do passado. A palavra traduzida *bom testemunho* (*emartyrêthēsan*) aparece no grego sem mencionar Deus, mas fica claro pelo uso do mesmo verbo no v. 4 (cf. também v. 39) que Deus é considerado o agente (daí “aprovação divina” em ARA).

3. Ao contemplar a origem do mundo observável da natureza, o escritor reconhece a necessidade de um salto da fé. Se a explicação fosse restrita a fenômenos que podem ser testados, nenhuma fé seria necessária. O invisível seria automaticamente excluído, porque somente as coisas que podem ser vistas seriam consideradas como dados válidos. Mas as palavras *Pela fé entendemos* demonstram que o conhecimento não é independente da fé. Esta declaração tem alguma aplicação ao conceito científico do mundo. A ciência não poderia rejeitar a idéia de que *o universo foi formado pela palavra de Deus*, porque este conceito não depende de uma avaliação científica dos fatos “vistos.” O escritor reconhece que a aceitação de um ato criador especialmente de Deus é possível somente à fé. Mas por que introduz o assunto a esta altura da sua discussão? Que relevância tem para este catálogo dos homens de fé? A resposta acha-se no fato de que não pode considerar o mundo dos homens à parte do seu meio-ambiente. Pelo contrário, o interesse que Deus tem na fé dos indivíduos é condicionado pelo Seu propósito na criação. Se a fé é exercida pelos homens na terra, deve dizer respeito ao fato que tudo quanto existe na terra está sob o controle de Deus. O escritor já deixou claro em 1.2 que o Filho foi o agente através de quem Deus criou o mundo, embora empregue aqui um verbo mais expressivo (*katērtisthai*) para o ato da criação. Neste contexto significa “mobiliар completamente ou equipar” e assim chama a atenção à perfeição do número total de atos criadores e vê a totalidade como uma unidade equilibrada e completa. É a função da fé fazer este discernimento.

O resultado da fé é declarado assim: *o visível veio a existir das coisas que não aparecem*. Quer dizer que a fé postula que um poder invisível foi a causa eficaz do mundos dos fenômenos. Este é um ponto de vista em plena harmonia com a narrativa da criação em Gênesis. Esta idéia da criação *ex nihilo* não era favorecida pelo mundo grego contemporâneo.

(ii) Exemplos do passado (11.4-40)

4. Seguem-se agora alguns comentários sobre homens da era entre a

criação e o dilúvio (vv. 4-8). Três homens se destacam para ilustrar os vários aspectos da fé. O primeiro a ser mencionado é *Abel*, com sua fé sacrificial. A narrativa de Gênesis não se refere, na realidade, à fé de Abel. Simplesmente declara que Abel trouxe das primícias do seu rebanho, e da gordura deste (Gn 4.4). Não é dada nenhuma indicação da razão porque seu sacrifício revelou-se mais aceitável. O único indício é que foi dito a Caim que se procedesse bem, ele também seria aceito (Gn 4.7), o que sugere que tinha muito a ver com a atitude e o estilo de vida de Abel. Mas o escritor aos Hebreus oferece sua própria interpretação, e liga o *mais excelente sacrifício* de Abel com a sua fé. É frequentemente suposto que o sacrifício de Abel era superior porque era um sacrifício de sangue, ao passo que o de Caim não o era. Mas não havia precedente para os sacrifícios de sangue, nem evidência alguma para sugerir que Deus tinha instruído os irmãos acerca do tipo de ofertas que deviam fazer. Apesar disto, Abel, como o primeiro a oferecer sacrifícios animais, é de interesse especial para o escritor.

Nenhuma sugestão é feita quanto ao método que Deus usou para demonstrar Sua aceitação do sacrifício de Abel. O escritor simplesmente diz: *obteve testemunho de ser justo, tendo a aprovação de Deus quanto às suas ofertas*, porque a narrativa de Gênesis não é mais específica do que isto. Dalguma maneira, no entanto, *Abel* e *Caim* sabiam qual era o julgamento divino quanto às suas ofertas. A aceitação das ofertas está claramente ligada com o *testemunho de ser justo* e a *aprovação de Deus*, que, por sua vez, está ligada com o sacrifício mais aceitável. A justiça referida parece consistir-se de uma atitude mental correta que agrada a Deus.

Talvez pareça que Abel recebeu uma miserável recompensa pela sua aceitação por Deus, quando seu irmão o matou. Mas o escritor está impressionado com o caráter eterno da fé de Abel. É por meio dela que *ainda fala*, a demonstração mais antiga de que a morte, até mesmo a morte violenta, não pode impedir a mensagem da fé. Esta interpretação é sustentável se *Por meio dela* (*di' autês*) se refere à fé, mas a palavra *fé* não ocorre no texto. É possível referir o pronome (*autês*) mais para trás na sentença e aplicá-lo ao sacrifício, mas parece preferível entender que a fé é o substantivo oculto, porque é ela o tema da passagem. O pensamento principal é que o tipo de fé que Abel exerceu pode comunicar durante todo o decorrer do tempo. Ainda fornece uma fonte de inspiração em comum com os demais exemplos da fé. Onde a verdadeira fé em Deus opera, é relevante em qualquer época. Se o padrão da fé nestes antigos homens da fé podia falar aos Hebreus, não há razão porque não deva se aplicável a nós também.

5. É natural num catálogo de antigos homens da fé, que apareça fa-

cilmente uma menção a *Enoque*. Nas genealogias um pouco monótonas de Gênesis 5, o breve comentário sobre Enoque brilha como uma jóia e dificilmente tem um paralelo noutra lugar da Escritura quanto à sua qualidade eficazmente concisa. “Andou Enoque com Deus, e já não era, porque Deus o tomou para si” (Gn 5.24). A Septuaginta, que diz: “Enoque agradou a Deus” e “não foi achado” é seguida pelo autor. Seu comentário sobre aquela declaração ressalta dois aspectos. (i) Que a libertação de Enoque da experiência da morte deveu-se à sua fé. Trata-se de uma interpretação da declaração *não foi achado*. (ii) Que *obteve testemunho de haver agradado a Deus* antes de ser trasladado. Este, por sua vez, é um comentário interpretativo do fato de que andou com Deus. O escritor toma por certo que somente um homem de fé poderia desfrutar de comunhão íntima com Deus, e que qualquer pessoa que tivesse tido semelhante comunhão com Ele forçosamente Lhe teria agradado. Foi indubitavelmente uma suposição correta. O que há de notável em Enoque é que esteve sublimemente acima da corrupção dos seus tempos. Foi por esta razão que Deus resolveu removê-lo do cenário desta maneira incomum? Certamente sua trasladação misteriosa impressionou profundamente nosso escritor.⁹⁷

6. A referência à fé de Enoque é justificada pelo comentário: *De fato, sem fé é impossível agradar a Deus*. O relacionamento entre o homem e Deus é edificado numa confiança mútua, e a comunhão verdadeira não pode existir sem ela. O escritor passa, na realidade, a indicar algo muito mais elementar, mas que percebeu claramente que era necessário mencionar. (i) *É necessário que aquele que se aproxima de Deus creia que ele existe*. Já foi visto quão central a esta Epístola é a idéia de aproximar-se de Deus (4.16; 7.25; 10.1, 22). A presente declaração deve, portanto, ser considerada uma ligação da experiência de Enoque com o propósito inteiro da carta. Talvez pareça estranho que numa Epístola que começa com uma asseveração de Deus (1.1), o escritor considere necessário indicar a necessidade de crer na Sua existência. Está, porém, argumentando a partir da experiência humana da comunhão com Deus para o fato de que sua fé na existência de Deus deve ser verdadeira. (ii) Tais adoradores também devem crer *que se torna galardoador dos que o buscam*. Esta declaração

(97) Outra menção de Enoque no Novo Testamento é Judas 14, onde é feita uma citação do livro de Enoque. Isto nos faz lembrar que Enoque era uma escolha familiar entre os apocalipsistas. É mencionado nos livros dos Jubileus 4.17; Ben Sira-que 44.16; 1 Enoque 71.14; e em todos eses casos seu exemplo é citado com aprovação. Cf. também Filo: *De Abraão* 17-18; *Das Recompensas e dos Castigos* 17.

visa renovar a certeza daqueles que estão duvidando se a busca de Deus sempre é bem-sucedida. Aceitar isto requer fé, mas a convicção de que Deus galardoa aquele que O procura com sinceridade está em plena harmonia com a natureza de Deus conforme Ele Se fez conhecer através de todas as Suas revelações aos homens. Não há receio de que qualquer pessoa que O busca deixará de achá-Lo, se agir com fé.

7. A próxima pessoa notável no período primitivo é *Noé*, sem dúvida alguma, e, mais uma vez, suas realizações são atribuídas à fé. Sua fé desenvolveu-se em resposta a uma advertência específica de Deus (*divinamente instruído, chrēmatistheis*). O verbo já foi usado em 8.5 a respeito da instrução que Deus deu a Moisés, com a força de um mandamento autorizado. Aqui se diz que o assunto da instrução foi *acontecimentos que ainda não se viam*, que é uma alusão indireta ao dilúvio, um símbolo do julgamento divino. A natureza da fé de Noé é vista na sua resposta à advertência (*sendo temente a Deus, aparelhou.... eulabētheis kateskeuasen*). O primeiro destes dois verbos, que ocorre somente aqui no Novo Testamento, tem o sentido de reverente temor. Este temor piedoso formava um elemento importante na fé de Noé. Era ligado com a obediência imediata aos mandamentos específicos de Deus a respeito da *arca*. A fé de Noé, além disto, não era apenas eficaz em prol de si mesmo, mas também em prol *de sua casa*. Este aspecto coletivo da fé demonstra uma aplicação mais extensiva do que a fé de Abel ou de Enoque.

Parece provável que as palavras *pela qual (di' hēs)* visam referir-se à arca, embora gramaticalmente pudessem referir-se à fé de Noé. De qualquer maneira, a arca era evidência visível da sua fé, diante dos seus contemporâneos descrentes e zombadores. A vista da arca sendo construída era um desafio para aqueles contemporâneos, e forçou sobre eles a sua própria condenação. Com sua descrença, estavam realmente rejeitando a advertência divina. É um pensamento solene que a fé de Noé, por causa da sua natureza, foi identificada como o ato mediante o qual *condenou o mundo*. Onde a fé é resistida ou rejeitada, leva à condenação.

A expressão: *herdeiro da justiça que vem da fé* é interessante porque liga a justiça (*dikaïosynē*) com a fé (*pistis*) de uma maneira que relembra a Paulo (cf. Rm 4.11; 10.6 e Fp 3.9 para várias fórmulas usadas). Aqui se diz que a justiça é “conforme (*kata*) a fé,” mas ARA, *que vem da fé*, provavelmente tem razão em ver a fé como o canal através do qual vem a justiça. A idéia de “herdeiro” já ocorreu duas vezes neste Epístola, uma vez a respeito do Filho (1.2) e uma vez a respeito dos herdeiros da promessa (6.17). No caso de Noé, a justiça não era algo no futuro, mas no presente. Na rea-

lidade, é o primeiro homem especificamente descrito como justo no Antigo Testamento (Gn 6.9).

8. Não é surpreendente que os comentários do escritor sobre *Abraão* ocupam mais espaço do que é dedicado a qualquer outra personagem antiga (vv. 8-19). Suas proezas atraíam o interesse de judeus e cristãos igualmente. Ele era por excelência um homem de fé. O primeiro aspecto da sua fé que é notado é sua obediência pessoal. *Quando chamado, obedeceu, a fim de ir...* uma referência direta a Gênesis 12.1-3. A construção no grego demonstra que a obediência acompanhou a chamada. Foi, na realidade, espontânea, o que é tanto mais notável porque não sabia aonde ia. Sua fé era de um tipo diferente daquela de Noé, porque as instruções deste último eram mais pormenorizadas. A fé que Abraão tinha era altamente recomendável porque aceitou uma *herança* em confiança, sem mesmo saber onde haveria de ficar. Foi porque deixou para trás o mundo “visível” dos seus dias anteriores e lançou-se num projeto que envolvia uma herança não vista que se tornou um exemplo da fé que ousa e merece o título de “pai do fiéis.”

O que é especialmente relevante no ato de fé da parte de Abraão é que começou a emergência da comunidade teocrática. Abraão agiu como indivíduo, mas mesmo assim, muitos dos seus familiares o seguiram.

9. O desenvolvimento e a extensão da fé de Abraão são vistos no fato de que *Isaque e Jacó* estão ligados a ele como *herdeiros com ele da mesma promessa* (cf. 6.17). A fé de Abraão consistiu em mais do que o ato inicial de deixar a cidade de Ur. Estendeu-se à sua experiência *na terra da promessa*. A palavra usada para *peregrinou* (*parôkēsen*) tem o significado de habitar como forasteiro num local, sentido este que é fortalecido pelas palavras *como em terra alheia*. Embora habitasse na terra da promessa, não o fez como dono legítimo, mas como um estrangeiro. Este fato é ressaltado pelo caráter nômádico da sua existência (*habitando em tendas*). É um boa recomendação da fé de Abraão que era tão tenaz em circunstâncias tão incertas. A fé transformara em realidade aquilo que nem sequer era aparente.

10. Certamente há um contraste marcante entre as tendas em Canaã e a cidade que tem fundamentos que a fé de Abraão antegozava. Há alguma coisa especialmente atraente na qualidade da fé que vê estabilidade em coisas diferentes das materiais. Abraão poderia ter achado que o mínimo que Deus poderia fazer era permitir-lhe que edificasse uma cidade na terra prometida para si mesmo e seus descendentes, especialmente tendo em vista o número considerável dos seus acompanhantes. Mas tinha pa-

drões de valores totalmente diferentes — de uma cidade cujos fundamentos são totalmente inabaláveis. O escritor pensa em termos espirituais da cidade que Deus está construindo. Podemos comparar esta idéia com a visão da nova Jerusalém que é descrita em Apocalipse 21 e 22, onde, mais uma vez, os aspectos espirituais são inquestionavelmente os mais importantes. Abraão tinha um horizonte amplo e nobre além do meio-ambiente imediato para o qual conseguia olhar. Das duas palavras que descrevem a participação de Deus na cidade, a primeira é *arquiteto* (*technitēs*), o planejador de cada parte e o integrador destas partes separadas numa só totalidade. A segunda palavra, *edificador* (*dēmiourgos*) focaliza-se mais especialmente na execução dos planos. Ocorre somente aqui no Novo Testamento.⁹⁸

11. Talvez seja surpreendente achar Sara mencionada como um exemplo da fé, porque segundo Gênesis destacava-se mais como um exemplo de dúvida. Mas visto que o nascimento da comunidade teocrática está em mente, o papel de Sara era tão importante quanto o de Abraão. Tendo em vista o avançado da idade dela, precisava de algum *poder* (*dynamis*) além dela mesma para conceber e dar à luz uma criança. Um texto alternativo atribui a Abraão o recebimento do poder para conceber, que é mais natural do que atribuí-lo a Sara. A mudança do texto, no entanto, parece uma tentativa de evitar uma dificuldade aparente. A despeito do fato de que Sara riu quando ouviu pela primeira vez que iria ter um filho, sua zombaria deve ter se transformado em fé muito tempo antes de Isaque nascer. Era necessário uma mulher de fé para ser a esposa de um crente tão destacado quanto Abraão. Ela também tinha de chegar à mesma convicção que seu marido, de que o Deus que prometera cumpriria a Sua palavra (*teve por fiel aquele que lhe havia feito a promessa*). Em todas as crises espirituais é mais fácil duvidar do que crer, e Sara deve ser parabenizada por sua disposição de alterar sua abordagem e dar lugar ao desenvolvimento da sua fé. A convicção de que Deus é fiel é um dos aspectos principais da doutrina bíblica. É tão forte no Antigo Testamento quanto no Novo Testamento. É a pedra fundamental da fé do povo de Deus.

12. O pensamento do autor volta agora ao próprio Abraão como pai do povo de Deus. Há um contraste aqui entre *um* e a *posteridade... inumerável*. Um contraste semelhante entre “um só” e os “muitos” descendentes dele ocorre na teologia paulina de Adão em Romanos 5.12ss. A linguagem figurada das inumeráveis *estrelas* e grãos de *areia* vem di-

(98) Estas duas palavras são ligadas entre si com referência à obra criadora de Deus em Filo, cf. Williamson: *Philo and the Epistle to the Hebrews*, págs. 46ss.

retamente do relato de Gênesis (22.17; cf. 32.12). É uma lembrança vívida da magnitude da promessa de Deus, especialmente dirigida àquele que estava *já amortecido*. A vida abundante estava para vir de uma morte aparente, um exemplo sublime de como os caminhos de Deus diferem da estimativa humana daquilo que é possível (considere Rm 4.19 onde ocorre o mesmo exemplo). Vale observar que o *Por isso (dio)* no começo deste versículo demonstra a importância da fé de Sara no cumprimento da promessa a Abraão.

13. A esta altura um resumo geral da piedade patriarcal é introduzido (vv. 13-16). As palavras: *Todos estes morreram na fé*, subentendem, que a fé foi sua característica dominante até o fim dos seus dias. As palavras *na fé (kata pistin)* poderiam ser mais literalmente traduzidas “de conformidade com a fé,” que demonstra que a fé é a regra pela qual viveram e morreram. A despeito de não terem recebido a promessa, tiveram uma certa medida de experiência dela: (i) *vendo-as, porém, de longe*, eram como homens que tinham visto o objetivo no horizonte, mas nunca chegaram realmente a ele nesta vida. Este é um exemplo notável da declaração no v. 1 que “a fé é a convicção de fatos que se não vêem,” só que a convicção ficou tão forte que o “não visto” já foi visto. (ii) *Saudando-as*. Assim fica mais pessoal, como se o cumprimento da promessa nas multidões de descendentes tivesse se tornado tão real que aqueles descendentes podiam continuamente saudá-lo. As palavras *vendo-as, porém, de longe, e saudando-as* ecoam o texto de Deuteronômio 3.15-27, uma descrição de Moisés recebendo um vislumbre da terra prometida.⁹⁹

Os patriarcas tinha *confessado (homologêsantes)* sua verdadeira condição de *estrangeiros e peregrinos*. Abraão usou a mesma descrição para si mesmo em Gênesis 23.4. Em 1 Pedro 1.1; 2.11 uma descrição semelhante é aplicada aos cristãos. Em Hebreus a idéia encaixa-se na alusão anterior às peregrinações dos israelitas no deserto (capítulo 3) e o alvo do escritor é claramente usá-la como padrão. Tudo está em harmonia com o princípio subjacente da Epístola de que são as coisas celestiais e não as terrestres as mais importantes.

14. Esta idéia de estrangeiros e peregrinos é exposta nos próximos três versículos, cuja idéia principal é a pátria melhor (v. 16). O registro dos patriarcas no Antigo Testamento demonstra que nunca obtiveram *uma pátria (patris)* verdadeira. A palavra usada é significativa, porque é rara tanto na Septuaginta quanto no Novo Testamento. Significa mais

(99) Cf. Héring: *Comm.*, pág. 103.

do que um lugar para habitar. Significa uma pátria onde uma nação pode achar suas raízes. Este era o desejo dos patriarcas, e era um tema contínuo para o povo de Israel no curso da sua história, embora o escritor desta Epístola esteja pensando em termos espirituais mais do que nacionais.

15. Claramente não era a Mesopotâmia, de onde Abraão saíra, a pátria da qual pensavam. A despeito da facilidade com que ele pudesse ter voltado, nem ele nem seus descendentes imediatos desejavam fazê-lo. Isto é tanto mais notável quando se reconhece que a terra que deixaram para trás chegara a uma etapa de civilização muito mais adiantada do que a terra de Canaã, para onde foram. É bem possível que o escritor esteja apelando ao exemplo do patriarca que recusou-se a voltar para trás, a fim de colocar pressões sobre aqueles leitores que estavam sendo tentados a voltar-se contra o cristianismo que aceitaram.

16. A *pátria superior* é imediatamente identificada como sendo *celestial*. A identificação dos dois adjetivos (*kreittonos*, *epouraniou*) é uma característica específica desta Epístola. Coloca a ênfase na herança espiritual e não na material. É talvez surpreendente, tendo em vista este fato, descobrir que aquilo que Deus *lhes preparou* é descrito em termos de *uma cidade*, um símbolo do gênio criador do homem e especialmente da sua vida social. Mas até mesmo a cidade pode ter uma conotação espiritual, conforme demonstra 12.22. O que na realidade foi preparado é uma cidade ideal, da qual as cidades dos homens são as mais pálidas imitações. Já notamos quão surpreendente é que um grupo de nômades procurasse uma coisa tão estável quanto uma cidade (veja v. 10).

Nenhuma recomendação maior poderia ser dada a quaisquer homens do que dizer que *Deus não se envergonha deles, de ser chamado o seu Deus*. O Antigo Testamento não oculta as fraquezas dos patriarcas, mas aqui o escritor está olhando a história em retrospecto. Seleciona para sua atenção a sua fé, que não pode ser negada. Além disto, sabe que o título “o Deus de Abraão, o Deus de Isaque, e o Deus de Jacó” foi o nome especialmente escolhido por Deus quando Se apresentou a Moisés na ocasião do êxodo (Êx 3.6). É certamente incomum ler que Deus não Se envergonhou, visto que a vergonha é característica dos homens. De qualquer forma, era num sentido especial *o seu Deus*, conforme demonstra a história do povo escolhido. Deleitava-Se em ser conhecido como o Deus de Israel.

17. Depois destes comentários gerais sobre os patriarcas, o escritor volta para o exemplo supremo da fé de Abraão: *ofereceu Isaque*. Este evento indica o paradoxo da fé — sua disposição de abrir mão do cumprimento daquilo que herdou na forma de *promessas*. A provação de Abraão faz com

que sua fé se destaque em relevo ainda maior. A qualidade da sua fé é vista na obediência. Conforme diz Westcott, de modo apropriado: “O mandamento específico podia ser cumprido de uma só maneira: a promessa poderia ser cumprida de mais de uma.”

É por isso que o ato do oferecimento é aludido no tempo perfeito (*prosenēnochen*) como se aquilo que havia em mente fosse considerado um ato completado com uma consequência contínua. O segundo verbo (*prosepheren*) é traduzido: *estava mesmo para sacrificar*, numa tentativa de ressaltar a distinção entre este verbo e o anterior, e de indicar que o ato foi considerado na intenção e não na realização. O aspecto patético do dilema de Abraão é vividamente ressaltado pelo uso do termo *monogenēs* (filho único), que deve ser compreendido com relação à promessa. Ismael também era filho de Abraão, mas Isaque era o único herdeiro das promessas. Era isto que se constituía na verdadeira provação da fé de Abraão. Ser ordenado a oferecer qualquer dos seus filhos teria sido um desafio esmagador, mas duplamente assim no caso do filho da promessa. O escritor desta Epístola, assim como Paulo na sua Epístola aos Romanos, não discute o problema moral de Deus ordenar um sacrifício humano, porque para ele não havia questão de Deus aceitar tal sacrifício. A promessa se interpunha. Realmente, a promessa tornou impossível a conclusão do sacrifício.

18. As palavras *a quem se havia dito* (*pros hon elalēthē*) se referem a Abraão. As palavras citadas de Gênesis 21.12 visam explicar a natureza das promessas mencionadas no v. 17. Há razão de ser óbvia tanto no contexto de Gênesis quanto aqui na referência específica a Isaque. Deus falou a Abraão as palavras *Em Isaque será chamada a tua descendência*, depois de Sara ter pedido que este lançasse fora o filho de Agar. Chamavam a atenção ao plano de Deus para a descendência de Abraão, em contraste com os planos do próprio Abraão.

19. Refletindo sobre a natureza da fé de Abraão, o escritor faz conjecturas sobre aquilo que deve ter acontecido no pensamento de Abraão. A conclusão à qual chegara é expressa num ato decisivo e cuidadosamente arrazoado, conforme demonstra o verbo (*logisamenos, considerou*). A capacidade de Deus *até para ressuscitá-lo dentre os mortos* não teria sido muito facilmente aceita até mesmo por Abraão, mas chegara ao ponto de vista de que esta seria a única maneira de Deus poder manter Sua integridade se a oferta de Isaque tinha de prosseguir. Argumentar assim é uma recomendação da maturidade da fé de Abraão, porque teria sido mais natural questionar sua orientação no caso da oferta de Isaque. Mas parece

não ter dúvidas quanto a esta orientação. As palavras poderiam, naturalmente, ser entendidas de uma maneira diferente para referir-se ao nascimento de Isaque, que era igualmente um desafio para a fé de Abraão. Na realidade, a citação no v. 18 é tirada da narrativa do nascimento de Isaque. Assim a expressão “filho único” teria mais razão de ser, porque era este o filho que foi virtualmente ressuscitado da morte do ventre de Sara. Este é o sentido em que Paulo considera a fé de Abraão em Romanos 4.

A frase grega traduzida *figuradamente (en parabolê)* deu origem a várias interpretações. Se a referência na primeira parte do versículo diz respeito a Isaque sendo sacrificado e depois salvo deste sacrifício, o significado parabólico ou simbólico pode ser achado no carneiro substituto que foi oferecido no lugar de Isaque. Do outro lado, se a alusão diz respeito ao nascimento de Isaque, o caráter parabólico da ação quando Abraão o recebeu de volta achava-se na relevância mais profunda daquele evento, i.é, o nascimento do Filho da promessa, que é Cristo. Alguns entendem que *en parabolê* se refere à ressurreição geral dos mortos. Mas a referência diz respeito especificamente a Isaque.

20. A posição de Isaque na linha sucessória era diferente de Abraão, porque os seus dois filhos gêmeos estavam dentro da linha sucessória. As bênçãos invocadas sobre eles foram reconhecidamente anuladas pela Providência divina, porque Deus inverteu a ordem natural e o herdeiro da promessa ficou sendo o segundo entre os gêmeos, ao invés do primeiro. O problema da escolha que Deus fez de Jacó ao invés de Esaú é aludido em Romanos 9.13, o único outro livro no Novo Testamento que menciona Esaú. O autor de Hebreus, diferentemente de Paulo, não cita a declaração que aparece em Malaquias 1.2 (“Todavia amei a Jacó, porém aborreci a Esaú”). Mesmo assim, descreve-o como “impuro ou profano” em 12.16. No presente contexto está ocupado somente com a fé que ativou Isaque quando *abençoou a Jacó e a Esaú, acerca de coisas que ainda estavam para vir*. Não é mencionado o logro praticado por Rebeca, presumivelmente porque o próprio Isaque reconheceu que a bênção que dera a Jacó não poderia ser anulada.

21. A bênção que passava do pai para o filho era de grande relevância para a mente hebraica. Nosso escritor vê o ato como um ato de fé. No caso de Jacó, as bênçãos de despedida sobre *cada um dos filhos de José* são mencionadas como evidência específica da sua fé (cf. Gn 48.16ss.). E mais uma vez a ordem natural foi deixada de lado, porque Rúbem era o filho primogênito de Jacó, mas José foi escolhido para receber a bênção maior. Vale notar, além disto, que o escritor não demonstra aqui nenhum interes-

se pela importância dos outros filhos de Jacó como representantes das tribos de Israel. Nem sequer são mencionados. A fé de Jacó é paralela à de Isaque por perceber a mão de Deus em abençoar o mais jovem, Efraim, antes do mais velho, Manassés. Os caminhos de Deus são soberanos e Sua escolha deve ser aceita pela fé. Realmente, o escritor vê todas as etapas dominantes da história de Israel como uma progressão de atos de fé.

Quando se diz que Jacó abençoou *e, apoiado sobre a extremidade do seu bordão, adorou*, as palavras seguem a Septuaginta ao invés do texto massorético, que tem “cama” ao invés de bordão. O detalhe é transferido de um encontro anterior entre Jacó e José em Gênesis 47.31, mas o escritor evidentemente o registra por causa do seu significado religioso. A despeito da idade avançada de Jacó, o ato de bênção é visto como um ato de adoração. Além disto, o bordão era significante no pensamento hebraico como sinal do favor de Deus, e pode haver um indício de semelhante significado simbólico aqui.

22. A fé atribuída a José era de um tipo diferente, porque ao *dar ordens quanto aos seus próprios ossos* teve fé para crer que seus descendentes um dia partiriam do Egito para a terra prometida. Acalentou a promessa feita a Abraão, a Isaque e a Jacó, e deu a entender sua própria confiança (Gn 50.24ss.). Este era um ato de fé considerável, que revelou-se plenamente justificado. O *êxodo dos filhos de Israel* veio a ser um dos eventos mais relevantes da história de Israel. A palavra “êxodo” não é freqüente no Novo Testamento, porque ocorre, fora daqui, somente em Lucas 9.31 com referência à morte de Cristo e em 2 Pedro 1.15 a respeito da morte de Pedro. A idéia dominante é de uma libertação triunfante.

23. Não é surpreendente que a fé de Moisés recebe um tratamento mais extensivo do que a de Isaque, Jacó, ou José. O êxodo tinha uma posição de destaque para todo judeu devoto ao demonstrar a ação de Deus em prol do Seu povo, e Moisés, como consequência, era tido na mais alta estima. Nosso escritor vê dois aspectos da sua fé: pessoal e nacional. A primeira evidência da fé foi exercitada pelos *pais* de Moisés, em prol dele. Em Êxodo 2 há a descrição de como a criança foi ocultada *durante três meses*, e ali é contado que Moisés, depois daquele período, foi colocado no Nilo num cesto de vime calafetado com betume e piche. Tendo em vista o *decreto do rei* que condenou à morte os filhos dos hebreus, esta fé era corajosa. Confiaram em Deus para efetuar a libertação.

O fato de que *a criança era formosa* também é mencionado em Atos 7.20 no discurso de Estêvão, e é derivado diretamente de Êxodo 2.2. Nas duas ocorrências no Novo Testamento, a mesma palavra grega (*asteios*) é

usada; nos papiros é usada para a elegância no vestir. Claramente havia algo de notável na aparência de Moisés, para criar semelhante impressão na filha do Faraó.

24. *Quando já homem feito* indica um novo desenvolvimento na história de Moisés, porque agora tem condições de exercer fé por conta própria, e assim faz ao *recusar ser chamado filho da filha de Faraó*. O tempo do verbo *recusou* (*êrnēsato*) indica um ato específico de escolha. Ilustra a fé que age numa crise, embora não precisa subentender a ausência de bastante premeditação. O que o escritor nota cuidadosamente é a qualidade da fé que podia fazer uma decisão deste tipo. Estêvão, no seu discurso, não faz referência à fé de Moisés, mas ressalta sua decepção porque os israelitas não compartilhavam da sua convicção de que Deus o usaria para livrá-los. A fé, neste caso, pressupõe que Moisés tinha uma convicção firme de que Deus o chamara para uma tarefa difícilima.

25. O contraste entre as alternativas que Moisés tinha diante dele é demonstrado vividamente — *ser maltratado* ou os *prazeres transitórios do pecado*. Que sua fé escolheu aquele ao invés destes demonstra seu caráter de abnegação. Moisés tinha muitas coisas atraentes para perder, embora os prazeres sejam especificamente atribuídos ao pecado. A fé e o prazer pecaminoso não caminham juntos. A palavra traduzida *ser maltratado* (*synkakoucheisthai*) aparece somente aqui no Novo Testamento e serve para juntar os sofrendores. Havia uma solidariedade entre Moisés e o povo de Deus depois dele ter lançado sua sorte entre eles, uma solidariedade no sofrimento. No contraste que é feito ali, não há uma restrição comparável de tempo no ser maltratado em contraste com os prazeres, que são *proskairon*, “por um tempo,” *transitórios*. O máximo que o pecado pode fornecer é o prazer temporário, mas os maus tratos dados ao povo de Deus não têm semelhante caráter temporário. Aqueles que se identificam com o povo de Deus imediatamente ficam sendo alvos dos inimigos de Deus.

26. O escritor passa, então, a comentar a razão porque Moisés fez tal escolha. Expressa-a num outro contraste — a superioridade do opróbrio por amor a Cristo aos *tesouros do Egito*. Esta é uma superioridade estranha e irracional, que parece lúdica numa época materialista. Mas parte da grandeza de Moisés era que reconhecia haver coisas mais valiosas na vida do que os tesouros materiais. É surpreendente que é dito que o *opróbrio* foi sofrido por amor a *Cristo*, porque isto parece ser uma atribuição de condições cristãs aos tempos de Moisés. Não é, no entanto, inteiramente inapropriado para um escritor, que muitas vezes nesta Epístola investiu as alusões do Antigo Testamento com relevância cristã, fazer a mesma coisa

aqui. Dá a entender que todos os sofrimentos do povo de Deus estão ligados da alguma maneira com os sofrimentos em prol do Messias, o representante perfeito de Deus. Tudo quanto Moisés sofreu era em prol do plano de salvação que Deus fizera pelo Seu povo, culminando no opróbrio que foi empilhado sobre o próprio *Cristo*, do qual o escritor tem forte consciência nesta Epístola.

As palavras *porque contemplava o galardão* significam que Moisés focalizou seus olhos num alvo mais nobre. O verbo (*apeblepen*) significa “olhar para longe”, o que subentende deliberadamente desviar-se de uma coisa para outra. Já foi notado que a idéia do galardão e especialmente a palavra usada aqui (*misthapodosian*, “recompensa”) é característica desta Epístola. A palavra ocorre alhures em 2.2 e 10.35. Em nenhuma das ocorrências a recompensa é definida. No contexto da vida de Moisés, deve ser interpretada no que diz respeito aos tesouros espirituais que sabia que seriam dele, tendo em vista o fato de que não tinha licença de entrar na terra prometida. Os galardões espirituais, diferentemente das vantagens materiais, têm uma qualidade perpétua que realça infinitamente o valor deles.

27. As consequências históricas da escolha de Moisés agora são mencionadas resumidamente — *abandonou o Egito* e subsequentemente celebrou a páscoa (v. 28), e *dirigiu o conseqüente êxodo* de Israel do Egito. Os muitos passos que levaram ao êxodo são omitidos porque, mais uma vez, é a atividade poderosa da fé que ocupa o escritor. A fé é vista como mais poderosa do que a *cólera do rei*, realização notável, quando se lembra que o rei tinha poderes despóticos. Posto que a ira deste tipo pode ser tirânica, é necessário um homem corajoso para desafiá-la, mas a fé pode fornecer semelhante coragem. Tendo em vista esta declaração, pode parecer à primeira vista que há uma contradição com Êxodo 2.14-15, que declara que Moisés ficou com medo e fugiu de Faraó. A explicação pode ser que Moisés temia que os propósitos de Deus seriam impedidos se ele não escapasse, mas isto deve ser distinguido do medo pessoal.

Uma explicação espiritual é dada para a coragem de Moisés: *permaneceu firme como quem vê aquele que é invisível*. O olho da fé pode ver aquilo que é invisível aos olhos dos outros. Moisés, em todas as peregrinações no deserto, tinha notável consciência da presença de Deus (cf. Êx 33; Nm 12.7-8). O escritor procura o segredo da perseverança de Moisés numa fonte além dele mesmo, de cuja existência seus oponentes nunca souberam coisa alguma. Em Colossenses 1.15, Paulo fala de Deus como sendo invisível, embora reconheça que mostrara Sua imagem em Cristo.

Há, sem dúvida alguma, um paradoxo em ver o invisível, mas isto é da própria essência da fé (cf. 11.1).

28. A *páscoa* ocupava um lugar de considerável relevância para a mente judaica, e veio a ter um significado ainda maior para os cristãos, porque estava estreitamente ligada à Paixão de Jesus (cf. 1 Co 5.7). Foi naturalmente um evento de importância histórica a instituição da páscoa original. Tinha como seu centro a fé de Moisés, segundo este escritor. Foi, essencialmente, realizada pela fé, porque a aspersão do sangue não parecia ser um meio lógico de afastar o anjo da morte. Na expressão: *o derramamento do sangue* o substantivo grego (*proschysin*) vividamente coloca a festa da páscoa e a aspersão em estreita proximidade como objetos do mesmo verbo, mas nem por isso deixam de ser vistos como ações separadas. No texto hebraico de Êxodo 12.23, é o Senhor quem executará o julgamento, mas aqui há simplesmente uma referência ao *exterminador*. A alusão diz respeito ao anjo da morte que passou por cima das casas onde o sangue sacrificial tinha sido aspergido nas ombreiras e nas vergas das portas, o que garantia que os *primogênitos* fossem poupados.

29. O pensamento agora se afasta da fé individual para a fé nacional, embora a fé do povo ainda fosse inspirada pela fé de Moisés. Claramente, o movimento dos israelitas para fora da escravidão no Egito foi um esforço em conjunto. Em nenhum tempo a fé foi mais necessária, com maior urgência, do que quando os israelitas enfrentaram o obstáculo formidável do *Mar Vermelho* que impedia seu avanço, com os *egípcios* no seu encalce. A maneira segundo a qual *atravessaram o Mar Vermelho como por terra seca*, ao passo que *os egípcios foram tragados de todo*, viria a tornar-se uma saga nacional da libertação divina. Agora é considerado que isso aconteceu pela fé. É importante nos lembrarmos de que a fé coletiva deste tipo não é apenas a soma total da fé de cada indivíduo. Semelhante fé, no entanto, deve ser comparada com o desenvolvimento da descrença durante as peregrinações subseqüentes no deserto. Quanto a isto, o escritor já comentou nos capítulos 3 e 4, e aqui contenta-se com os aspectos mais positivos da fé.

30. O próximo evento dramático que vem à mente do escritor é a conquista de Jericó, não somente por causa da maneira milagrosa da sua realização, mas também porque selou a conquista vindoura de Canaã. Cercar *Jericó* durante *sete dias* exigia uma alta qualidade de fé coletiva, porque parecia completamente fútil aos espectadores pagãos que não tinham conceito algum daquilo que Deus poderia fazer no Seu poder. Além disto, a confiança extraordinária e os métodos incomuns devem ter enchi-

do de terror as mentes das pessoas nas demais cidades cananitas. A fé frequentemente requer a convicção de que Deus pode realizar o que parece ser impossível.

31. A posição da mulher *Raabe*, que ofereceu proteção aos espias em Jericó (Js 2.1ss.), captou a imaginação de nosso escritor, que, a despeito do fato de ser ela pagã e *meretriz*, menciona-a entre os heróis da fé. O fato de que a fé podia ser exercida por semelhante pessoa era evidência do seu caráter universal. Outro escritor do Novo Testamento, Tiago (2.25), também ficou impressionado com o ato de Raabe. A distinção entre Raabe e os demais habitantes de Jericó é marcada pela descrição deles como *os desobedientes*. Dá a entender que o povo de Jericó, tendo ouvido falar das proezas de Deus em prol do Seu povo, deveria ter reconhecido estes atos ao invés de resistir ao povo de Deus. Certamente Raabe deve ter sido inspirada por tais relatos dos tratos de Deus para *acolher com paz aos espias*. Não os considera como inimigos, mas como agentes de Deus, e esta percepção é atribuída à sua fé.

32. A entrada dos israelitas na terra prometida foi apenas o início, e muitas proezas da fé se seguiram na história acidentada do povo de Deus. O escritor reconhece que não há possibilidade de falar de mais atos individuais de fé, e, portanto, contenta-se em oferecer um tipo de inventário de várias proezas. Em primeiro lugar, registra uma lista de nomes que supõe serem tão bem conhecidos que não há necessidade de mencionar seus atos.

A pergunta retórica: *E que mais direi ainda?* quase sugere que ele não considera haver bons motivos para mencionar mais exemplos. Aqueles que já foram citados são suficientemente impressionantes. Além disto, a falta de espaço impede-o de continuar com pormenores iguais. Os seus mencionados pelo nome são representantes principais do período dos juízes e do princípio da monarquia. A eles são acrescentados *os profetas* como um grupo. Todos eles juntos abrangem a história bíblica de Israel. Vale notar que os juízes não são mencionados na ordem cronológica, mas na ordem da sua importância. Para *Gideão*, cf. Juízes 6-8; para *Baraque*, Juízes 4-5; para *Sansão*, Juízes 13-14; e para *Jefté*, Juízes 11-12. O espaço dedicado à história de *Samuel* e *Davi* no Antigo Testamento é uma medida da sua maior relevância na história de Israel. A menção especial deles aqui pode ser porque Samuel serve de ligação entre os juízes e a monarquia, ao passo que Davi é o representante mais destacado desta última.

33-34. Nestes versículos, nove declarações são feitas, descrevendo as realizações da fé. São dispostas em três grupos de três cada. Em cada grupo há um aspecto comum para catalogar as declarações. O primeiro

grupo marca realizações — a conquista de *reinos*, o estabelecimento da *justiça*, a herança das *promessas* espirituais. Tudo isto era verdadeiro em grau notável nos tempos de Davi, mas todas as três realizações podem ser ilustradas de vários períodos da história de Israel. Os livros dos Juízes e de Samuel estão repletos de relatos em que a fé *subjugou reinos*, no sentido de exércitos mais fracos, recebendo poder de Deus em resposta à fé, vencerem os inimigos de Israel. *Praticaram a justiça* (*êrgasanto dikaiosynên*) no sentido de fazer dela o princípio funcional da sociedade. Esta idéia da justiça é diferente da justiça da qual o apóstolo Paulo fala num sentido teológico, mas tem semelhanças com ela. Ressalta a prática ao invés do estado de justiça. Os homens da fé escolhem a justiça e odeiam a injustiça, porque o próprio Deus faz isso. Nesta Epístola, o exemplo de Abraão já foi mencionado como alguém que *obteve promessas* (as mesmas palavras gregas *epetuchen epagelias*, são usadas em 6.15). Abraão era o exemplo supremo, mas era o primeiro numa longa linhagem de herdeiros espirituais.

O segundo trio diz respeito aos tipos específicos de perseverança e de libertação. *Fecharam bocas de leões*, uma alusão clara às proezas de Daniel (Dn 6) e talvez também às de Sansão (Jz 14.6) e de Davi (1 Sm 17.34-35). No caso de Daniel, foi Deus quem fechou as bocas, mas a própria fé de Daniel destaca-se na história. Os casos de Sansão e Davi matarem leões são exemplos da coragem que era fortalecida pela fé. A referência na declaração seguinte — *extinguiam a violência do fogo* — é presumivelmente uma referência à fornalha dos três hebreus em Daniel 3. Mais uma vez, aquilo que Deus realizou é atribuído à fé dos homens que foram milagrosamente livrados. O terceiro perigo do qual houve livramento é descrito como *o fio da espada*, que resume uma gama ampla de ações violentas. A frase é familiar no Antigo Testamento.

O terceiro trio volta-se das libertações maravilhosas para mencionar realizações mais positivas. *Da fraqueza tiraram força*. À primeira vista, parece um paradoxo, mas alguns casos podem ser lembrados, como, por exemplo, o de Ezequias (Is 38), ou, talvez mais vividamente, o caso trágico de Sansão. Seu último ato desesperado foi considerado um ato de fé. Um exemplo neotestamentário pode ser visto na revelação feita ao apóstolo Paulo de que a força se amadurece na fraqueza (2 Co 12.9). Paradoxalmente, o aspecto seguinte é que *fizeram-se poderosos em guerra*. A idéia da *força* aqui é uma extensão da idéia da força tirada da fraqueza, mas na área específica da batalha. Mais uma vez, este aspecto é vividamente ilustrado nos tempos de Davi. Uma extensão deste pensamento é que *puseram em fuga exércitos de estrangeiros*. Claramente, ao contemplar a história

passada de Israel, o escritor desta Epístola vê suas proezas militares como parte integrante da sua fé em Deus, embora o Antigo Testamento nem sempre se ocupe com este elemento da fé. Para ele, todos os heróis do passado ilustram da mesma maneira a dependência de Deus, que é interpretada em termos da fé.

35. Segue-se nos três próximos versículos uma série de exemplos de realizações notáveis de perseverança. A primeira declaração, no entanto, fica sozinha — *Mulheres receberam, pela ressurreição, os seus mortos* — como talvez a evidência mais destacada do poder da fé. Dois casos deste tipo são registrados no Antigo Testamento. Elias ressuscitou o filho da viúva (1 Rs 17.17ss.) e Eliseu ressuscitou o filho da sunamita (2 Rs 4.18ss.). Em nenhum dos casos, no entanto, a fé foi exercida pelas mulheres, mas pelos profetas. Vale notar que mulheres estavam implicadas, dalguma maneira, em todas as ocasiões no Novo Testamento em que mortos eram resuscitados (o filho da viúva em Naim, a filha de Jairo, e Lázaro, irmão de Maria e Marta, em Betânia). As palavras *pela ressurreição* (*ex anastaseōs*) significam literalmente “fora da ressurreição”, como se a ressurreição fosse a esfera da qual os mortos emergiam para a vida.

O catálogo de proezas de perseverança indica o caráter indomável do espírito humano enfrentando disparidades incréveis, o que exige uma fonte interior de fortaleza que só vem aos homens da fé. Em primeiro lugar, *Alguns foram torturados*, o que atrai atenção vívida à desumanidade do homem ao homem. Ainda não está fora da moda, porque a tortura como meio de forçar as pessoas para dentro de um só molde ainda é usada com agrado nos sistemas políticos totalitários. A referência primária aqui é geralmente considerada a matança dos sete irmãos no período dos macabeus (2 Mac. 6.18ss.). Há alguma disputa acerca do sentido exato do verbo *foram torturados* (*etympanisthēsan*). Pode ter denotado surras com clavas ou açoites.¹⁰⁰ Os sofrimentos extremos de muitos judeus no período inter-testamentário eram presumivelmente bem conhecidos aos leitores desta Epístola. No caso dos mártires macabeus, *não aceitaram seu resgate*, embora recebessem esta oportunidade na condição de dispor-se a abrir mão dos seus princípios. Estes mártires colocaram sua esperança na ressurreição do corpo, e declararam que seus perseguidores se colocaram fora

(100) O verbo grego *tympanizō* empregado aqui, significa bater como num tambor, e é provável que a referência diga respeito à tortura aplicada a Eleazar que foi, provavelmente, esticado num tambor para ser espancado até à morte (2 Mac. 6.18-30). Cf. Rendall: *Comm.*, pág. 118.

de semelhante esperança (2 Mac. 7.9ss.). A *superior ressurreição* que escolheram era considerada superior em contraste com uma existência terrestre que lhes negaria o direito às suas convicções.

36. Os sofrimentos doutras pessoas que vieram a ser modelos de perseverança agora são enfocados. *Escárnios, açoites, algemas e prisões* caracterizam os sofrimentos aos quais muitos foram sujeitados tanto nos tempos da história de Israel quanto durante o desenvolvimento da igreja cristã. Jeremias pode ser citado do Antigo Testamento e Paulo do Novo Testamento. Os leitores desta Epístola sem dúvida devem ter conhecido alguns dos seus próprios contemporâneos, a respeito dos quais a descrição seria relevante. Mas a esta altura, o escritor confina-se à história de Israel.

37. Outra lista de privações de um tipo ainda mais agudo passa agora a ser enumerada. A morte pelo apedrejamento era um modo bem-establishado de execução (cf. o caso de Acã na história judaica antiga). As palavras *serrados pelo meio* são consideradas uma alusão à tradição da morte de Isaias conforme é registrada tanto por Justino quanto por Orígenes. O livro apócrifo: *A Ascensão de Isaias* relata assim a morte de Isaias. A morte *ao fio da espada* também era comum naqueles tempos (cf. 1 Rs 19.10). Alguns textos inserem entre a primeira e a segunda declaração uma outra: *provados (epeirasthêsan)*, mas parece tão inesperada no contexto que é melhor omiti-la. Parece uma duplicação modificada do verbo anterior: *serrados pelo meio (epristhêsan)*.

Além da morte violenta, havia casos de privações prolongadas, dos quais quatro amostras são dadas. Eram proscritos da sociedade, vivendo uma existência primitiva tendo apenas *peles* por roupas, *necessitados*, privados até mesmo das necessidades da vida, *afligidos, maltratados*. As roupas de peles relembram as vestes de Elias que, sem dúvida, serviu de modelo para os trajes semelhantes de João Batista.

38. A exclamação: *homens dos quais o mundo não era digno* é uma interjeição a esta altura, como se o escritor repentinamente tomasse consciência da estatura espiritual dos homens sendo descritos. Por comparação, os homens do mundo, a despeito das suas posses e da sua posição, são tão inferiores que não são dignos de ser comparados com os homens de fé. Sempre tem sido verdadeiro que o mundo tem deixado de dar valor a alguns dos seus filhos mais nobres. Tem havido, no entanto, alguma disputa acerca da palavra traduzida *digno (axios)*. Tem sido argumentado que se for entendida como “digno”, a declaração é quase um truísmo, e que é me-

lhor entendê-la no sentido de “hospitaleiro”¹⁰¹ Mas a idéia de que o mundo não oferecia hospitalidade à lista formidável de pessoas perseguidas é um truismo tanto quanto a alternativa.

Desertos, montes, covas e antros são todos lugares de solidão, como se a atitude da sociedade fosse banir estes homens da fé. A negação do convívio com outras pessoas frequentemente pode ser uma privação difícil de suportar. Como ilustrações destas adversidades, podemos notar a referência a cem profetas escondidos numa caverna (1 Rs 18.4), e ao profeta Elias escondido numa caverna (1 Rs 19.9).

39-40. O relato dos triunfos e das provações da fé agora é concluído com uma declaração de que havia coisas melhores para se seguir. A promessa ainda não foi cumprida, porque o cumprimento não era possível até a vinda de Cristo. Realmente, a promessa era sinônima dessa vinda. Apesar disto, o escritor não quer deixar estes heróis do passado sem testificar outra vez da sua fé. Comenta que *todos estes obtiveram bom testemunho por sua fé*.

Ao explicar o relacionamento entre os santos do Antigo Testamento e a igreja cristã, o escritor volta ao plano de Deus. Emprega a palavra que é traduzida *provido* (*problepsamenou*), que chama a atenção ao conceito global de Deus da Sua missão para a salvação do homem. O pensamento estende-se para o futuro, para o tempo da consumação, quando ficará completa a soma total do povo de Deus. É por esta razão que os dignatários do Antigo Testamento ainda não poderiam receber a promessa. *Coisa superior a nosso respeito* refere-se, indubitavelmente, à superioridade da revelação cristã, que dá condições para o desenvolvimento de uma fé à altura do seu objeto. O tema de *superior* já ocorreu tantas vezes na Epístola que sua presença aqui era de ser esperada. É possível que o escritor tivesse em mente alguns que tinham exaltado os heróis da história judaica de tal maneira que se esqueceram das suas imperfeições e da sua necessidade de serem complementados pelos crentes em Cristo.

A chave acha-se na palavra *aperfeiçoados* (*teleiōthōsin*), outra idéia familiar nesta Epístola. Aqui, no entanto, é usada num sentido coletivo, com a idéia de ficar completo. Nenhuma parte da comunidade cristã verdadeira pode ficar completa sem o restante. Há um forte elemento de solidariedade por detrás desta idéia (cf. a referência à “igreja dos primogênitos” em 12.23), que também fica evidente nalgumas das metáforas neotes-

(101) Héring, págs. 108-9, favorece a sugestão de que *axios* é uma tradução inexata do aramaico *zākāh*, que significa “digno.”

tamentárias para a igreja, tais como o corpo ou o edifício.

Os dois primeiros versículos do capítulo 12 passam a dar uma exortação ética com base nos heróis do passado, que então leva para uma seção de uma natureza mais prática para concluir a Epístola, sem deixar de haver muitos apartes teológicos.

C. A DISCIPLINA E SEUS BENEFÍCIOS (12.1-20)

Em seguida, os leitores são exortados a olhar para o exemplo de Cristo, e isto leva diretamente a uma discussão sobre a disciplina. O escritor demonstra que ela é essencial para a vida cristã, e exorta seus leitores de modo enfático a evitarem a inconsistência moral, e apela ao caso de Esaú para ilustrar este aspecto. Mais uma vez ressalta a grande vantagem da Nova Aliança sobre a Velha.

(i) A necessidade da disciplina (12.1-11)

1. Embora os dois primeiros versículos sejam uma continuação do capítulo anterior, ressaltam de modo mais direto a diferença entre a velha e a nova ordem. Os heróis do passado agora são considerados espectadores, ao passo que os cristãos estão na arena. O enfoque muda para o presente, mas o valor dos exemplos do passado é incorporado ao quadro total.

Notamos que o escritor identifica-se com aqueles que estão na arena, o que claramente demonstra que está descrevendo a posição dos cristãos de maneira geral. Quando diz: *visto que temos a rodear-nos tão grande nuvem de testemunhas*, toma por certo que os cristãos têm consciência da presença destes espectadores. A palavra usada aqui para “testemunha” (*martyrs*) usualmente não denota “espectador,” mas o uso da linguagem figurada aqui pressupõe semelhante sentido.¹⁰² Mesmo assim, a palavra que o escritor escolheu nos diz alguma coisa acerca do caráter dos espectadores. Devem ser distinguidos da abordagem inconstante daqueles cujo único desejo é divertir-se.

Estas testemunhas que observam das arquibancadas são bem qualificadas para inspirar — dão testemunho da fidelidade de Deus em sustentá-las. Estão ali para encorajar os competidores atuais. Pode-se perguntar por

(102) Cf. o artigo de T. W. Manson: “Martyr and Martyrdom,” *BJRL*, 39 (1956-57), págs. 463ss., para a conexão nos dias do AT entre o testemunho e o martírio.

que o escritor escolhe a figura de uma *nuvem*. Visa transmitir a idéia de um grupo maciço de pessoas, e talvez tenha sido sugerida pelo conceito do verbo *rodear* (*perikeimenon*), que talvez produzisse a imagem do povo sendo envolto numa nuvem. Apesar disto, deve ser reconhecido que a idéia parece algo estranho à linguagem figurada da arena, a não ser que seja sustentado o conceito (sugerido por Crisóstomo, por exemplo) de que a nuvem ofereceria aos competidores proteção do calor intenso. Mas assim, a analogia é talvez levada longe demais. Já que uma “nuvem” de testemunhas é uma boa locução clássica para uma “hoste,” a metáfora não deve ser forçada.¹⁰³

O escritor volta sua atenção, em seguida, aos preparos necessários antes de os competidores começarem a corrida. A linguagem figurada é tirada da abordagem rigorosa dos atletas gregos em treinamento. Nada que acrescenta peso é retido; tudo, menos o mínimo essencial, deve ser colocado de lado. O escritor, ao continuar, dá uma interpretação espiritual aos possíveis empecilhos ao referir-se ao *pecado que tenazmente nos assedia*, não deixa dúvida de que o *peso* (*onkon*, achado somente aqui no Novo Testamento) também deve ser aplicado metaforicamente a quaisquer questões que impediriam um cristão na sua nova fé. A natureza do pecado que assedia não é definida, e assim tem a aplicação mais ampla possível. A palavra traduzida *tenazmente assedia* (*euperistaton*) ocorre somente aqui no Novo Testamento, e seu significado é incerto. Moulton¹⁰⁴ alista quatro possibilidades: (i) facilmente evitado, (ii) admirado, (iii) que facilmente cerca, i.é., acossador, (iv) perigoso (do sentido: “afligindo-se facilmente”). A ARA aproxima-se da terceira. Seja qual for o significado exato, fica evidente que o escritor considera o pecado o principal empecilho na corrida espiritual. Não deve ser suposto que qualquer pecado específico — um pecado habitual — esteja em mente. É, pelo contrário, o próprio pecado que é o impedimento.

A exortação *corramos com perseverança* é o lado positivo de lançar fora fardos desnecessários. É este lado positivo que recebe a ênfase no grego. É uma ação que requer esforço. Nenhum atleta pode esperar que ganhará sem resolução. A palavra usada dá a entender a idéia de persistência, da corrida firme até o fim, a despeito das dificuldades. A mesma palavra grega é empregada em 10.36. A idéia volta a ocorrer de novo no presente capítulo no v. 3, em todo o conceito de submeter-se à disciplina. Além dis-

(103) Cf. Bruce: *Comm.*, pág. 346.

(104) J. H. Moulton: *Grammar of New Testament Greek* 2, pág. 282.

to, a palavra traduzida *carreira* (*agōna*) aqui usada, é uma palavra que denota “conflito.” É usada várias vezes por Paulo. Em Filipenses 1.30 refere-se ao seu sofrimento; em Colossenes 2.1 aos seus esforços em prol dos colossenses; em 1 Tessalonicenses 2.2 à oposição que encontrou na pregação do evangelho e em 1 Timóteo 6.12 e 2 Timóteo 4.7 ao combate da fé. Será percebido, portanto, que a corrida em epígrafe era uma prova rigorosa de resistência. Deve ser notado, também, que os competidores não podem escolher sua própria corrida, porque a carreira *nos está proposta*, i.é, pelo próprio Deus. Está no programa dEle.

2. Outra palavra incomum é o verbo traduzido *olhando firmemente para...* *Jesus* (*aphorōntes eis*) que sugere a pessoa desviando firmemente o seu olhar doutras pessoas e dirigindo sua atenção à Jesus. Sugere a impossibilidade de olhar em duas direções ao mesmo tempo. Em qualquer certeza, o olhar fito somente na meta final é essencial, e o escritor transforma este pensamento no meio de focalizar o próprio Jesus. Na verdade, a injunção ética é absorvida numa declaração doutrinária. Não é sem razão que o nome escolhido aqui é *Jesus*, enfatizando, assim, a Sua humanidade (como no capítulo 2). Um alvo deve ser reconhecível, e o escritor está exortando seus leitores a fixar seus olhares no mais perfeito exemplo de humanidade.

As descrições adicionais, *Autor* (*archēgon*) e *Consumador* (*teleiōtēn*), são altamente sugestivas. No seu conjunto, abrangem a gama total das atividades de Jesus com relação à nossa fé. Embora a palavra *archēgos* possa ter o significado de “fundador” (assim MM) no sentido de *Autor*, também pode ter o significado de “líder” ou “pioneiro” (cf. o comentário sobre 2.10). Talvez alguém pense que Jesus não foi o pioneiro da fé para os que foram mencionados no capítulo 11, porque veio historicamente depois deles. Mas o escritor parece considerar Jesus como Aquele que forneceu a inspiração para todos os santos da antigüidade. A segunda palavra ocorre no Novo Testamento somente nesta passagem e não ocorre na Septuaginta. Retrata o mesmo pensamento de outras partes da Epístola onde ocorre o verbo cognato (*teleiōō*, usado 9 vezes). O objeto destas atividades de Jesus é descrito como sendo *a fé* (*tēs pisteōs*), uma expressão usada aparentemente para resumir a totalidade da posição cristã.

A ligação de *alegria* com sofrimento neste versículo, ecoa um tema constante no Novo Testamento. Até mesmo na véspera da Sua Paixão, Jesus falava da Sua alegria e do Seu desejo de que Seus discípulos participassem dela (Jo 15.11; 17.13). É altamente provável que os discípulos se lembrassem deste fato notável quando, mais tarde, refletiram sobre a Paixão

de Jesus. O escritor não considera necessário delongar-se aqui sobre o tema da alegria, mas atribui alguma importância ao fato de que *lhe estava proposta*, o que sugere que estava acima de todas as outras coisas. Há certa correlação entre a carreira que nos está proposta e a alegria que estava proposta a Jesus. Nos dois casos os processos de salvação estão nas mãos de Deus.

O sofrimento está focalizado na *cruz*. A idéia de perseverança já foi introduzida no v. 1, mas aqui temos o seu exemplo supremo. É reforçada pela cláusula acompanhante; *não fazendo caso da ignomínia*, atitude esta que não desconhece a ignomínia, mas que a considera sem importância em comparação com a alegria.

A posição de Jesus, *assentado à destra do trono de Deus*, ecoa a idéia expressa em 1.3 e 8.1. A Paixão é vista como parte do caminho ao trono. Como ocorre tão freqüentemente no Novo Testamento, a cruz é imediatamente ligada com a glorificação. Nunca é vista como um fim em si mesma, porque, neste caso, sugeriria uma tragédia ao invés de um triunfo.

3. Uma palavra que ocorre somente aqui no Novo Testamento e que está ausente da Septuaginta é usada na exortação inicial neste versículo, sendo traduzida *Considerai (analogisasthe)*. Nos papiros, esta palavra é usada no sentido matemático de “tirar a soma” (MM) e claramente subentendendo uma avaliação cuidadosa. Os leitores são exortados a pesar cuidadosamente a perseverança de Cristo ao contemplarem suas próprias adversidades. Se o sentido matemático ainda estiver presente, a idéia deve ser aquela de considerar cada aspecto da hostilidade que Cristo teve de suportar contra Sua Pessoa, até que seja obtido um quadro completo. Tanto aqui quanto no v. 2, os leitores voltam-se para fora de si mesmos, a fim de focalizar sua atenção em Cristo.

Este escritor gosta de usar o tempo perfeito quando se refere às realizações de Cristo, conforme faz aqui com o verbo *suportou (hypomemēnēkota)*. Aquilo que Ele fez tem relevância permanente. A palavra traduzida *oposição (antilogia)* tem o significado primário de oposição através de palavras, que no caso dos inimigos de Cristo levou, ainda, à oposição nas ações, que chegou ao seu clímax na vergonha da cruz.

O propósito de fixar a atenção em Jesus Cristo é *para que não vos fadigueis, desmaiando em vossas almas*. Parece claro que o escritor sabia que havia uma tendência entre seus leitores de se desanimarem, não num único momento, mas no decurso de um período de tempo, com um relaxamento paulatino da sua resolução. Um corretivo para esta tendência é

uma atenção cada vez mais profunda prestada ao objeto glorioso da fé cristã, o próprio Jesus.

4. Os cristãos têm uma *luta contra o pecado*. Isto não exclui os conflitos interiores constantes, mas a ênfase recai claramente sobre os antagonistas da fé cristã. Aqueles que são responsáveis por semelhante pecado são personificados como sendo o próprio pecado. Embora a luta já seja intensa (o verbo é *antagōnizō*), a resistência ainda não foi até ao ponto do derramamento do sangue. O grego aqui não é tão específico (*mechris haimatos* – *até ao sangue*), porque as palavras poderiam referir-se ao martírio ou poderiam ser entendidas metaforicamente no sentido de “até ao máximo.” A primeira referência parece preferível aqui, visto que a declaração parece estar em contraste com o v. 3, onde a hostilidade que Cristo suportou tinha sido “até ao sangue.” Provavelmente, o pensamento do escritor ainda está sendo influenciado por sua linguagem figurada da arena no v. 1.

5. A esta altura, outra pergunta retórica é introduzida: *estais esquecidos?* Parece ter receado que alguns dos seus leitores tinham esquecido a lição da Escritura que passa a citar de Provérbios 3.11-12, porque depois de citá-la, oferece uma discussão detalhada do seu tema principal. Ao descrever a Escritura como *exortação* (*paraklēsis*) talvez pretendesse sugerir que a Escritura também pode ser um encorajamento, porque a palavra tem os dois sentidos. A própria Escritura é personificada como se pudesse dirigir-se pessoalmente aos leitores. O “filho” de Provérbios é automaticamente aplicado aos cristãos (*como a filhos, discorre convosco*) que receberão a carta. Uma das características notáveis da Escritura é que ela é eterna na sua aplicação.

A exortação no sentido de não tratar levemente a disciplina é constantemente necessária porque os homens têm uma repugnância inata pela disciplina, e hoje mais do que nunca. É demasiadamente fácil *menosprezar* (*oligōrei*, fazer pouco de ou tratar como insignificante). Fica tanto mais em evidência quando se trata da *correção que vem do Senhor*. Para muitos, o conceito é uma contradição, porque têm uma compreensão muito fraca do caráter de Deus. Este capítulo inteiro é dedicado a corrigir este defeito. É porque os homens não têm um reconhecimento natural da necessidade da disciplina que perdem o ânimo quando são castigados (*nem desmaies quando por ele és reprovado*). Não conseguem enxergar os benefícios a longo prazo, nem a solicitude de Deus por eles.

6. É difícil entender a ligação entre a disciplina e o amor, mas é básica para uma compreensão certa de como o Senhor trata Seu povo. O castigo que tem sua origem no amor não pode ser vindicativo, mas deve sem-

pre ser benéfico. Este é especialmente o caso dos relacionamentos entre pai e filho. A passagem do Antigo Testamento demonstra um conceito profundo do amor, amor este que não hesita em corrigir. A expressão *todo filho a quem recebe* demonstra quão básica é a idéia da disciplina para o desenvolvimento dos melhores relacionamentos. Realmente, a disciplina torna-se sinônima da filiação, conforme demonstra o versículo seguinte.

7. O escritor apegar-se à palavra *disciplina* do texto do Antigo Testamento a fim de aplicá-la especificamente aos leitores. Além disto, usa o verbo *perseverar* (*hypomenō*) que já aplicou a Cristo no v. 3 (traduzido *suportar*). A mesma aceitação paciente que é esperada de todos os *filhos* é vista no Filho por excelência. Semelhante aceitação é possível somente quando temos plena compreensão do motivo por detrás da disciplina. O princípio definido aqui é que o relacionamento determina o propósito da disciplina. O *pai* que negligencia a correção do *filho* é deficiente na sua capacidade como pai, e o filho que escapa a toda a disciplina está perdendo sua filiação. Este é um princípio que não seria reconhecido por todas as escolas de pensamento nesta era moderna onde a permissividade tem uma influência tão poderosa. A autoridade dos pais foi submetida a tanta erosão que a disciplina raras vezes, ou talvez nunca, entra em jogo. Geralmente deixou de fazer parte da filiação. Não é de se admirar que as pessoas criadas em semelhante atmosfera achem dificuldades genuínas em compreender a disciplina de Deus. Teria havido menos dificuldade em apreciar a lição entre os primeiros leitores desta Epístola.

8. A mesma lição é inculcada mais fortemente neste versículo, porque é tomado por certo que todos os filhos verdadeiros se submeterão à disciplina e que aqueles que não o fazem não têm direito a ser chamados filhos, por isso mesmo. São, na realidade, *bastardos*. Não poderia haver um contraste mais vívido com os filhos legítimos. O pai não dá ao filho ilegítimo os mesmos direitos e privilégios, nm se dá o trabalho de discipliná-lo. A ausência da disciplina, portanto, reflete a categoria da pessoa. A verdadeira filiação envolve responsabilidades, para as quais cada pessoa deve ser preparada pela disciplina.

9. A esta altura o escritor faz uma comparação entre a disciplina terrestre e a celeste. Está introduzindo uma consideração adicional (conforme é visto nas palavras *Além disso, eita*), que se centraliza no respeito que os pais terrestres recebem dos seus filhos quando os disciplinam. É uma consideração importante. Os filhos têm mais estima pelos seus pais quando estes usam sua autoridade da maneira certa para guiá-los e treiná-los. Desprezam aqueles que têm tão pouca convicção que nunca discordam

deles. Não há dúvida de que o segredo para recuperar o respeito às autoridades acha-se no lar. A autoridade dos pais é realmente um microcosmos de autoridade na sociedade, e onde uma delas entra em colapso a outra forçosamente deve sofrer. O escritor usa a analogia para ilustrar um princípio espiritual mais sublime.

O título *Pai dos espíritos* visa contrastar-se com a analogia humana. Este título incomum (somente aqui no Novo Testamento) é mais expressivo do que “celeste” em contraste com terrestre, porque os chamar a atenção à natureza espiritual de Deus, o autor demonstra como isso afeta nosso conceito da disciplina. Assim como nossa existência terrestre foi mediada através de um pai terrestre, assim também nossa existência espiritual existe através da agência de um pai espiritual (i.é, Deus). Ele é o pai da nossa vida espiritual. Quando é elevada para um plano espiritual, a disciplina torna-se um aspecto essencial da vida verdadeira. Começamos a *viver* somente quando aceitamos o fato de que, num sentido espiritual, Deus é nosso Pai. Este pensamento é expresso na Epístola como uma pergunta retórica, que toma por certo que a resposta é axiomática. Realmente, toda a Escritura dá testemunho da atividade disciplinadora de Deus. Este é um exemplo clássico de um argumento do menor para o maior.

10. Outro contraste é feito entre os tipos diferentes de disciplina exercidos pelos pais humanos e por Deus. O primeiro tipo é breve na sua duração (*por pouco tempo*) e para um motivo inferior (*segundo melhor lhes parecia*). Por mais nobres que sejam os princípios segundo os quais o pai terrestre age, não são infalíveis. É governado pelo seu próprio beneplácito que, em muitas ocasiões pode ser pouco sábio, ou até mesmo contra os melhores interesses do filho. Por contraste, o conhecimento que Deus tem de nós é perfeito e aquilo que Ele faz é para o nosso próprio bem (*para aproveitamento*), porque Ele sabe qual é a disciplina necessária. Nunca aplicará disciplina em demasia, nem a negligenciará. Quer fazer com que Seus filhos sejam como Ele mesmo. Tem um alvo específico: *a fim de sermos participantes da sua santidade*. Ao passo que a ação do pai terrestre é de curto prazo, o Pai celeste está interessado em nosso bem-estar eterno. Compartilhar da Sua santidade é a antítese de um benefício a curto prazo. Aliás, a única outra ocorrência da palavra *santidade* (*hagiotês*) no Novo Testamento está em 2 Coríntios 1.12, onde Paulo a emprega a respeito do comportamento dele mesmo e dos seus companheiros.

11. Todos concordariam quanto ao caráter doloroso da disciplina. Pelo menos é assim que parece *no momento*. É difícil apreciar o propósito da ação disciplinar na hora do impacto. A idéia de ser *motivo de alegria*

parece totalmente estranha. Mas *depois*, as coisas se encaixam nos seus devidos lugares. O verdadeiro propósito fica sendo mais claro. Aquilo que parecia doloroso ainda é reconhecido como tal, mas é temperado pela eficácia do resultado. A linguagem figurada é tirada do campo da horticultura, onde um princípio aceito é que a disciplina da poda produz maior frutificação. Ao aplicar a metáfora, o escritor pensa no *fruto pacífico... de justiça*. A combinação entre a paz e a justiça é natural, porque nenhuma paz verdadeira pode existir sem a justiça. A paz advém da justiça. Quando o homem fica de bem com Deus, seu coração tem paz. Uma idéia semelhante ocorre em Romanos 5.1, onde a paz decorre da justificação pela fé. Indubitavelmente, a *justiça* (*dikaïosynē*) conforme é usada aqui, deve ser interpretada à luz da “santidade” referida no v. 10. O genitivo pode ser entendido ou no sentido de “consistindo da justiça,” e neste caso a justiça fica sendo identificada com o fruto: ou no sentido de “pertencente à” justiça, e neste sentido o fruto resulta da justiça. Esta última interpretação parece enquadrar-se melhor no contexto. Podemos notar que o escritor, ao colocar a palavra *justiça* no fim da frase, pretende conceder uma ênfase considerável a ela.

Os que têm sido por ela exercitados são aqueles que se submeteram à disciplina. Posto que o verbo usado aqui (*gymnazō*) é freqüentemente usado para o treinamento atlético, há provavelmente implicações da metáfora da arena que aparece no início do capítulo. Não está, porém, inteiramente fora de lugar falar aqui do treinamento em conexão com a metáfora da horticultura, porque a poda das plantas pode ser descrita como um processo de “treinamento.” Mesmo assim, o escritor leva sua linguagem figurada a termos mais pessoais, visto ser este o contexto em que fala da disciplina.

(ii) Evitando a inconsistência moral (12.12-17)

12. Tendo em vista as declarações gerais a respeito da disciplina que acabam de ser feitas, o escritor dirige uma exortação direta aos seus leitores. *Por isso* (*dio*), como introdução, demonstra que esta exortação depende da discussão anterior. É colocada em linguagem vétero-testamentária, sendo que a primeira parte é tirada de Isaías 35.3 e a segunda parte (v. 13) de Provérbios 4.26 na Septuaginta. É provável que esta seção continue a figura de linguagem atlética.¹⁰⁵ As palavras de encorajamento são vívidas. *Mãos descaídas e joelhos trôpegos* são típicos de espíritos desanimados.

(105) Cf. Bruce: *Comm.*, pág. 363.

Retratam pessoas que se tornaram incapazes de agir por pura exaustão. ARA (com *vossos pés*) entende que a exortação é dirigida aos leitores no sentido de fortalecerem suas próprias mãos e seus próprios joelhos, mas o texto grego poderia ser entendido de outras pessoas serem encorajados a ajudar a fortalecer seus irmãos. Embora este último sentido seja possível, ninguém tem esperança alguma de revivificar outras pessoas se não se esforçar para revivificar a si mesmo.

13. A idéia de *caminhos retos* introduz um pensamento diferente. De nada adianta fortalecer os joelhos fracos para andarem em caminhos errados. A retidão forma uma ligação com a idéia da justiça no v. 11. Visto que os caminhos naturais usualmente são tortuosos, evitando as dificuldades ao invés de enfrentá-las, um caminho reto é um especialmente preparado com certo esforço (cf. a linguagem figurada de Isaías 40.3ss.). As rochas e as pedras de tropeço devem ser resolutamente removidas. Uma estrada reta e lisa é uma bênção para os mancos, não menos no sentido espiritual do que no sentido físico. A idéia parece ser que os leitores devem aceitar os efeitos benéficos de qualquer disciplina que realmente suportarem, e, portanto, tomar jeito e cuidar do seu progresso. Aqueles que estão num estado fraco devem concentrar-se na cura, e não na deslocação (*ektrapê*). O quadro de um *manco* ficando com a perna aleijada completamente desarticulada (“extraviada”) por causa da aspereza desnecessária do caminho inculca vividamente a seriedade de descuidar da fraqueza espiritual e moral. O alvo deve ser a cura e não a lesão.

14. Passa agora a ser dada alguma indicação daquilo que o escritor quer dizer com “caminhos retos.” Em primeiro lugar, os cristãos devem esforçar-se em prol da *paz com todos*. Há um paralelo direto em Romanos 12.18 que é igualmente abrangente. Mas que isto não significa paz a qualquer preço fica claro na sua estreita ligação com a busca da santidade. A paz com todos os homens é possível somente dentro dos limites daquilo que é certo. Há, na verdade, ocasiões em que tomar posição em prol de causas justas traz antagonismos, e a paz é inevitavelmente fragmentada. Mas o significado deve ser que todos os esforços devem ser feitos no sentido de manter a paz, se houver qualquer possibilidade disto. A palavra *seguí* (*diōkete*) é uma palavra enfática, e expressa algo do afã da perseguição da caça. A idéia de correr atrás da pista da paz é ecoada do Salmo 34.14, onde é ligada com a separação deliberada do mal.

O segundo objeto a ser perseguido, a *santificação*, é retomado do v. 10, mas a cláusula qualificadora — *sem a qual ninguém verá o Senhor* — explica porque esta busca essencialmente espiritual é indispensável.

Esta é realmente uma declaração mais pormenorizada do porquê Deus deseja que compartilhemos da Sua santidade. É o equivalente a elevar-nos ao mesmo nível que Ele mesmo. A pureza total não pode deixar de aborrecer a impureza. “Ver” a Deus pode ser compreendido num sentido em que uma perspectiva mais completa está em mente do que é possível agora (cf. 1 Jo 3.2 que indica o retorno de Cristo). O tempo futuro (*opse-tai*) olha para o futuro, para um evento ainda não realizado.

15. A palavra traduzida *atentando diligentemente* (*episkopeō*) é comum nos papiros nas saudações finais das cartas (MM). Literalmente significa “exercer superintendência”, e pode ser usada nalgum tipo de capacidade oficial. Alguns dos leitores deveriam estar com condições de exercer semelhante função, conforme subentende 5.12. A questão a ser tratada com atenção é da máxima importância espiritual: zelar para que *ninguém seja faltoso separando-se da graça de Deus*. É digno de nota o fato de ser usado aqui o tempo presente (*hysterōn* tem o significado de “continuar a faltar”). A *graça de Deus* representa aqui todos os benefícios que Deus tem fornecido na Sua graça. Muitos fracassos entre os cristãos devem-se a uma falta de apropriar-se desses benefícios. Um exemplo específico é citado aqui — como quando *alguma raiz de amargura* causa problemas. As palavras são tiradas de Deuteronômio 29.17-18, mas aqui são aplicadas num sentido geral a qualquer pessoa ou coisa que resulte em amargura, assim como a raiz de uma planta afeta os frutos que a planta produz. O brotar da raiz descreve de modo pitoresco o desenvolvimento e, portanto, a multiplicação da amargura. O escritor aqui liga a amargura com a contaminação (*e, por meio dela, muitos sejam contaminados*), posto que a amargura, sempre que existe, estende sua influência. A amargura realmente corrompe e estraga sempre. A mesma palavra (*mianthōsin, ser contaminado*) é usada em Tito 1.15 para descrever os descrentes cujas mentes e consciências se corromperam.

16. Os maus efeitos do tipo de “amargura” que o escritor tem em mente são descritos, ainda mais, como *impuro* (*pornos*) e *profano* (*bebê-los*). As palavras *como foi Esaú* podem referir-se a estas duas expressões, ou somente à última. Não há evidência tirada do Antigo Testamento de que Esaú agiu imoralmente (cf. Gn 25.33-34), embora pudesse ser descrito como profano. Vender *seu direito de primogenitura* era contra sua tradição religiosa, mas não pode ser descrito como imoral. Apesar disto, Filo, comentando acerca de Esaú, considerou-o um homem de vícios (e.g. *Legum Allegoriae* 3.2), tal era a opinião geralmente sustentada a respeito dele. Embora seja omitido dos heróis da fé no capítulo 11, Esaú acha aqui

uma menção pouco invejável. Sua estultícia em trocar seu privilégio como filho primogênito *por um repasto* é tão patente que veio a ser um exemplo de todos aqueles que colocam as vantagens materiais ou sensuais antes da sua herança espiritual. A palavra traduzida “profano” ou “irreligioso” (*bebêlos*) ocorre também nas Epístolas Pastorais (cf. 1 Tm 1.9; 4.7; 6.20 e 2 Tm 2.16), onde o mundanismo é uma das características dos falsos mestres.

17. O escritor apela ao conhecimento dos seus leitores acerca da história de Esaú (*Pois sabeis*). Todos os que tivessem conhecimento do Antigo Testamento teriam familiaridade com o fato de que Esaú não podia reverter sua ação ao esbanjar sua primogenitura. A referência à *bênção* é uma alusão ao relato em Gênesis 27 onde Isaque foi logrado no sentido de dar sua bênção patriarcal a Jacó, mas mesmo assim reconheceu que não poderia ser desfeita ainda depois dele ter descoberto seu engano. O que impressionou o escritor desta Epístola foi a total futilidade das *lágrimas* de Esaú. *Não achou lugar de arrependimento* traduz literalmente o grego, que pode ter o significado de que não haveria uma oportunidade para ele mudar suas circunstâncias. Neste sentido, não sobrou nenhuma oportunidade para o arrependimento, mas é um princípio neotestamentário que uma oportunidade para o arrependimento espiritual sempre é possível quando há um desejo espiritual. É neste sentido que se pode dizer que o evangelho é baseado numa chamada ao arrependimento. Pode-se perguntar o que levou o escritor a introduzir a história trágica de Esaú a esta altura da sua discussão, e a resposta deve ser que Esaú era considerado um dos exemplos mais notáveis daqueles que deixaram de apropriar-se “da graça de Deus.” A nota solene que é introduzida por esta alusão será desenvolvida ainda mais na passagem seguinte.

(iii) Os benefícios da nova aliança (12.18-29).

18. A seção 18-24 compara o reverente temor inspirado pela outorga da lei com a majestade da nova aliança. Aqui, também, um conhecimento considerável do pano de fundo vétero-testamentário é pressuposto. Uma referência àquilo que é *palpável* traz à memória a cena na outorga da lei (Êx 19.12-22; 20.18-21). Realmente, os israelitas, e até mesmo seus animais foram proibidos de tocar o monte sagrado (cf. v. 20). A ênfase inteira dizia respeito a uma abordagem à majestade através dos sentidos. A descrição diz respeito aos acompanhamentos físicos: o *fogo*, as *trevas*, a *tempestade*, o *clangor da trombeta*. A outorga da lei veio de uma maneira tal que pode ser apreciada através dos sentidos do tato, da visão e da audição. A

cena inteira é dramaticamente lembrada sem a menor referência ao próprio monte Sinai. A natureza inspiradora de temor daquele evento fala por si mesma. Os pormenores são tirados de Deuteronômio 4 e 5 e Êxodo 19 e 20.

19. No relato da outorga da lei em Êxodo 19, o somido da *trombeta* aumentava sua intensidade à medida em que a presença de Deus era mais reconhecida e a sensação de reverente temor aumentava de modo correspondente. O *clangor* (*êchô*) ficou sendo um aspecto familiar da linguagem figurada apocalíptica (cf. Mt 24.31; 1 Ts 4.16, e as sete trombetas do Apocalipse de João). Visa transmitir uma ordem autorizada que não pode ser desconsiderada. O *som de palavras* (*phônê rhêmâtôn*) foi igualmente aterradorizador. Conforme Êxodo 19.19, Deus respondia a Moisés no trovão. Era como se o ato da comunicação tivesse de receber a máxima importância. Não havia mensagem direta de Deus para o povo, a não ser através de Moisés, mas mesmo aquelas comunicações que eram inteligíveis enchiam os corações de pavor. O pedido de que *não se lhes falasse mais* é notável, tendo em vista a revelação impressionante de Deus e Seu desejo evidente de fazer provisão por eles. Havia, naturalmente, algumas condições, das quais a mais marcante era a necessidade de um devido senso de reverente temor, e era isto que preocupava o povo, conforme demonstra o versículo seguinte.

20. O escritor destaca o aspecto que deve ter causado a maior impressão sobre os israelitas: a exclusividade da comunicação de Moisés com Deus. Era uma lembrança vívida da sua indignidade que nem eles, nem seus animais, tinham licença de aproximar-se do monte (cf. Êx 19.12-13). O fato de que *já não suportavam o que lhes era ordenado* sugere que ficaram totalmente apavorados pela glória da ocasião. Não é de se estranhar, visto que até mesmo o próprio Moisés ficou trêmulo, segundo o relato. No curso de toda a era da lei, a separação tinha sido um aspecto do modo de Deus lidar com Seu povo, conforme demonstrava o Santo dos Santos. Esta consolidação do aspecto de reverente temor tinha o propósito de ressaltar, em maior relevo, que era possível aproximar-se de Deus segundo o evangelho, conforme demonstram os vv. 22-24.

21. Não foi somente o povo, mas também o próprio Moisés que ficou aterrorizado. O impacto especial sobre Moisés é descrito como o *espetáculo* (*to phantazomenon*), palavra esta que era suficientemente abrangente para incluir a revelação especial a ele que o povo não viu. Se os israelitas, mantidos à distância ao sopé da montanha, ficaram apavorados, não é de se admirar que Moisés tremesse diante das demonstra-

ções aterrorizadoras enquanto avançava para o lugar onde devia receber as tábuas da lei. Não há nenhum registro específico no Antigo Testamento de que Moisés tenha dito: *Sinto-me aterrado e trêmulo!* na ocasião da outorga da lei, mas a ocorrência da tremedeira não é difícil de se imaginar nas circunstâncias. A declaração mais próxima é Deuteronômio 9.19, que registra que Moisés relembra o temor que sentira. Além disto, há referência ao seu temor diante da sarça ardente (Êx 3.6), fato este que Estêvão nota em Atos 7.32. Este terror da parte de Moisés termina abruptamente o comentário do escritor sobre a velha ordem. Seu interesse centraliza-se na nova ordem.

22. É surpreendente que a *Jerusalém celestial* seja colocada em contraste com a outorga da lei, mas parece que a intenção é ressaltar a superioridade da abordagem espiritual disponível aos cristãos. Foi-se o senso de pavor e de separação. Há uma qualidade poética no estilo da declaração integral da posição cristã que se segue. O grego não contém artigo algum até à última palavra do v. 24 (*Abel*). Desta maneira, a declaração fica com uma qualidade notavelmente concisa. Há, na realidade, uma estrutura quase litúrgica na sequência das cláusulas.¹⁰⁶

Embora o monte onde Moisés se encontrou com Deus não seja mencionado pelo nome, o monte onde os cristãos se encontram com Ele é especificamente definido como o *monte Sião*, que ressalta a superioridade do último sobre o primeiro. Além disto, para impedir qualquer mal-entendido, é descrito como a *cidade do Deus vivo* e também como a *Jerusalém celestial*. A ausência de demonstrações inspiradoras de temor é ressaltada pela realização de uma *assembléia festiva*. Dificilmente se poderia conceber de um contraste mais marcante. Como a paz após a tempestade, há o quadro mais calmo da morada de Deus e do Seu povo. A *Jerusalém celestial* parece prenunciar a idéia da nova *Jerusalém* em Apocalipse 21 (cf. também 3.12), a habitação perfeita do povo de Deus. Talvez haja significância na ligação entre o *monte* e a *cidade*, uma combinação que não deixava de ser familiar nos tempos antigos, especialmente no meio-ambiente grego, onde o centro da cidade (ou *agora*) era dominado pelo monte nas proximidades (sobre o qual ficava a acrópole). Na mente do autor, os dois são concebidos espiritualmente. O monte Sião veio a ser

(106) P. Carrington: *The Primitive Christian Calendar* (Cambridge, 1952), pág. 56, n. 5, sugere que esta declaração relembra o "Shofaroth" de Tisri 1, que é o Dia das Trombetas. Sugere que a carta inteira pode ter sido uma *megillah* para o Dia da Expição.

símbolo da verdadeira adoração a Deus, e Jerusalém veio a ser símbolo da verdadeira comunidade.

As *incontáveis hostes de anjos* povoam o cenário e mostram que Deus está cercado pelos Seus servos. Isto é o que mais impressiona nesta cena. Deus já não é inabordável nem inspirador de temor. Habita no meio de uma sociedade de adoradores. A referência aos anjos é especialmente relevante tendo em vista a discussão nos capítulos 1 e 2 sobre seu relacionamento com Cristo. Estes anjos são “espíritos ministradores” enviados para servir. Há alguma disputa sobre se a palavra para *assembléia* festiva (*panēgyris*) deve ser restrita aos anjos, ou se se refere a uma reunião conjunta de anjos e crentes. A primeira interpretação é a mais provável, e talvez visa contrabalançar qualquer pensamento de que os anjos eram anjos de julgamento (como no Apocalipse). Outra possibilidade é considerar a palavra *anjos* isolada e ligar a *universal assembléia* à “igreja.” Parece melhor, no entanto, tratar os dois grupos separadamente.

23. A palavra traduzida *igreja* (*ekklēsia*) é traduzida assim noutros lugares, e alguma associação com este significado mais normal deve estar em vista aqui (em contraste com “assembléia,” RSV). O único outro uso da palavra nesta Epístola é em 2.12 onde ocorre uma citação do Antigo Testamento (Septuaginta), e é traduzida “congregação.” Em primeiro lugar, o grupo em mente é descrita como *os primogênitos* (*prōtotokei*). Há, aqui, uma distinção marcante entre a igreja e a era patriarcal, quanto a primogenitura era limitada a um membro por família (cf. Esaú no v. 16). Na igreja cristã todos os herdeiros estão colocados em pé de igualdade. Semelhante grupo não somente é especialmente distintivo, como também sem paralelo. Devemos notar que para Paulo há somente um *prōtotokei*, i.é, Cristo (Cl 1.15). Há alguma conexão com o pensamento aqui, se os *prōtotokei* são aqueles que resnasceram mediante Cristo.¹⁰⁷ Seus nomes estão *arrolados nos céus*, o que demonstra que são membros oficialmente aceitos da Jerusalém celeste. A mesma idéia do arrolamento no livro da vida é achada em Lucas 10.20 e em Apocalipse 21.27.

Na segunda parte do versículo, o enfoque muda para o tema do julgamento e trata dele do ponto de vista daqueles que já morreram e daqueles que ainda vivem. O *Juiz* é identificado como o *Deus de todos*, o que ressalta o fato de que Seu julgamento estará de conformidade com aquela revelação da Sua natureza, i.é, Aquele que sabe todas as coisas, cujo julgamento, portanto, é universal. Deve ser notado que Deus não deve ser

(107) Cf. Héring: *Comm.*, pág. 117, n. 15.

considerado aqui exclusivamente como um juiz que condena, mas, sim, como um que examina e discrimina.

O uso da palavra *espíritos* é sugestivo porque o escritor, em trecho anterior do capítulo, descreveu Deus como o Pai dos espíritos (v. 9). Além disto, os anjos são descritos como “ministros” em 1.7 (conforme Sl 104.4). Claramente a expressão está sendo usada no sentido de seres espirituais. No presente caso, porém, são distinguidos dos anjos pela descrição *espíritos dos justos aperfeiçoados*. A palavra “justos” descreve aquilo que vieram a ser e não indica a base da sua perfeição. Tornaram-se *justos* em virtude daquilo que Cristo fez por eles. A palavra *aperfeiçoados* deve ser entendida no sentido de “completos”; tudo quanto Deus designou para estas pessoas agora foi cumprido. Tem sido sugerido que os “justos aperfeiçoados” são os santos pré-cristãos mencionados em 11.40.¹⁰⁸ Mas não há indicação alguma neste contexto que requeira esta interpretação. Outra sugestão é que os “arrolados” são os eleitos segundo a antiga aliança, e “os justos aperfeiçoados” são os mártires cristãos (cf. Ap 6.9). Mesmo assim, Jesus falou dos nomes dos Seus seguidores “arrolados no céu” (Lc 10.20), de modo que esta referência parece incluir todos os crentes.¹⁰⁹ Aquele que leva a efeito o aperfeiçoamento do Seu povo já foi, no v. 2, identificado como o próprio Jesus.

24. O enfoque muda mais uma vez: desta vez, concentra-se em *Jesus* como *Mediador*, porque é através dEle que o processo da perfeição foi possível. O escritor resume aqui em poucas palavras a sua mensagem principal. Já no cap. 8 e em 9.15 expôs a Cristo como Mediador e contrastou a antiga aliança com a nova. É somente aqui que a aliança é descrita como *nova (neas)* no sentido de “recente” ao invés de nova no sentido da sua natureza (*kainē*), como em 8.8, 13 (da LXX) e 9.15.

O *sangue da aspersão* resume o ato sacrificial de Jesus. Relembra o sangue aspergido que ratificou a antiga aliança (cf. 9.19), e imediatamente estabelece a superioridade da oferta de Cristo. Tem uma voz, que fala em estilo totalmente diferente da voz do Sinai. O sangue fala de coisas mais profundas do que ele mesmo, porque proclama um novo caminho da aproximação de Deus. Este sangue fala *coisas superiores* do que o sangue de Abel; (RSV diz *mais graciosamente*) mas a palavra usada (*kraitton*) é o tema musical desta Epístola, i.é, “melhor.” O sacrifício de Abel foi mencionado em 11.4, onde está escrito que, por meio da sua fé, ainda

(108) Cf. Bruce: *Comm.*, pág. 378.

(109) Cf. Héring: *Comm.*, pág. 117.

fala. Pode ser notado que o pensamento “do que o sangue de Abel” não ocorre no texto grego, que simplesmente diz: “do que Abel” (*para ton Abel*). É mais natural, no entanto, supor que é o sangue de Abel que está sendo comparado com o sangue de Jesus.

25. A esta altura a discussão leva para uma seção final que termina com uma declaração impressionante acerca de Deus (v. 29). Uma advertência direta é dada aos leitores — *Tende cuidado, não recuseis ao que fala* — em termos que demonstram que o escritor ainda tem em mente a atitude dos israelitas (cf. Êx 20.19). O mesmo verbo aqui traduzido *recusar* (*paraitēsēthe*) é traduzido “suplicar” no v. 19, e deve ser entendido, portanto, dentro do âmbito da outorga da lei. “O que fala,” referido neste contexto, é Deus, mas há um ponto de paralelismo interessante com o “sangue que fala” no versículo anterior.

Há um contraste direto entre a voz *sobre a terra* e a advertência dos céus. Apesar disto, e embora a localidade seja diferente, é a mesma voz. A diferença acha-se na maior responsabilidade que recai sobre aqueles que recebem a advertência celestial. Os israelitas *não escaparam*. O escritor volta à idéia do escape, que introduzira anteriormente na Epístola. As conseqüências da falta de fé da parte dos leitores não seriam menores para eles do que para os israelitas. A advertência dos céus é ligada com a totalidade da revelação cristã centralizada na obra mediadora de Cristo. Este é outro exemplo de um argumento poderoso baseado numa transferência do pensamento do menor para o maior. Lança luz considerável sobre a relevância do exemplo histórico.

26. Relembrando os acompanhamentos físicos da outorga da lei, o escritor delonga-se sobre o tema da instabilidade da velha aliança e da estabilidade da nova. Abalar a terra, portanto, é aplicado metaforicamente. O terremoto no monte Sinai era uma lembrança impressionante da majestade de Deus e da instabilidade da terra (cf. Êx 19.18). Não é surpreendente, portanto, que os terremotos ficarem sendo um aspecto familiar do pensamento apocalíptico (cf. Mt 24.29).

As palavras *agora, porém (nyn de)* transferem o pensamento da era do Sinai para a era cristã. A promessa referida é uma citação de Ageu 2.6. O profeta antevê um tempo em que haverá outro cataclisma acompanhando uma revelação de Deus. As palavras introdutórias — *Ainda uma vez (eti hapax)*, que ocorrem na Septuaginta — são vistas como relevantes porque subentendem a qualidade definitiva da revelação vindoura, conforme demonstra o v. 27. A inclusão de um abalo celeste bem como um abalo terrestre no distúrbio vindouro (*farei abalar não só a terra, mas também*

o céu) acrescenta mais peso a este sentido definitivo.

27. Este versículo é um exemplo do método do autor de lidar com a interpretação bíblica. Claramente atribui muita importância às próprias palavras do texto e não hesita em tirar uma conclusão específica de uma inferência baseada nas palavras: *Ainda uma vez*. A palavra *significa* (*dē-loi*) é usada em 1 Pedro 1.11 acerca da interpretação pelo Espírito das predições dos sofrimentos do Messias. O que ficou claro no entendimento da Escritura foi esclarecido pelo Espírito. O escritor toma este fato por certo ao invés de declará-lo especificamente. Ao referir-se à terra e ao céu nas palavras *como tinham sido feitas*, deseja chamar a atenção à sua qualidade transitória.

Conclui da passagem em Ageu que a promessa garante a *remoção dessas coisas abaladas*, ou seja: a realização de uma estabilidade tal que não haverá lugar para coisas abaláveis. Claramente, aquilo que é inabalável deve ser eterno, porque qualquer possibilidade de alteração levaria à instabilidade. Não é possível ter certeza daquilo que o escritor tem em mente aqui, porque não entra em mais pormenores sobre estas condições inabaláveis. Está interessado em demonstrar que a posição cristã, diferentemente da era da lei mosaica, leva para um estado de absoluta estabilidade. Há um eco aqui do tema da imutabilidade achada no capítulo 1. A linguagem figurada das alterações físicas é frequentemente usada na Escritura para expressar verdades espirituais e especialmente nesta Epístola as coisas vistas, com todas as suas qualidades mutáveis, são consideradas sombras de realidades espirituais maiores. A idéia expressa aqui, da instabilidade do mundo existente, contrasta-se vividamente com o conceito platônico da eternidade do mundo.

28-29. Seja qual for o significado exato do abalar, o enfoque recai sobre o *reino*, que será a concretização da estabilidade (*inabalável*), em notável contraste com a transitoriedade daquilo que o escritor acaba de descrever. O reino aqui é indefinido, diferentemente das suas ocorrências nos Evangelhos onde sempre é o reino de Deus ou o reino dos céus. Aqui, é claramente um reino espiritual, e deve ser entendido no mesmo sentido em que Jesus usava o conceito. Para a menção dele nas Epístolas de Paulo, cf. Romanos 14.17; 1 Coríntios 4.20; 6.9; 15.24, 50; Gálatas 5.21; Colossenses 1.13; 4.11; 1 Tessalonicenses 2.12; 2 Tessalonicenses 1.5; 2 Timóteo 4.1.

O escritor diz que os leitores receberam um reino. É com base neste fato que duas exortações são endereçadas a eles: *retenhamos a graça*

(ou: “sejamos gratos”)¹¹⁰ e *sirvamos a Deus*. Na realidade, são inextricavelmente ligadas entre si. A primeira exortação pode ser compreendida no sentido de “tenhamos graça” no sentido de possuir graça, mas não se encaixa tão bem no contexto. Tendo em vista o caráter abalável das demais coisas, há boa razão para nos sentirmos gratos quando algo imutável é colocado em nossas mãos. Além disto, deve nos levar a adorar.

Há certos aspectos da adoração que vale a pena notar neste contexto. Em primeiro lugar, deve ser *agradável*, no sentido de aceitável. Embora a adoração plenamente aceitável seja difícil, senão impossível, de conseguir, o escritor está convicto de que o ideal deva ser colocado diante dos seus leitores. Além disto, a adoração deve ser com *reverência*, uma atitude mental que reconhece a grandeza de Deus. Ligado com ela há o *santo temor (deous)*, que é especialmente apropriado tendo em vista a idéia de Deus como um *fogo consumidor*, ecoando as palavras de Deuterônimo 4.24. O conceito de Deus como inspirador de santo temor toma seus tons de evento do Sinai. É uma lembrança que até mesmo o crente deve reconhecer que Deus é justo e que Seu caráter não mudará. Embora a Epístola termine numa nota mais branda (cf. 13.20-21), este senso da qualidade de Deus inspira santo temor não pode ser deixado de lado, mas, sim, deve inculcar um verdadeiro senso de reverência.

D. CONSELHOS FINAIS (13.1-25)

Uma série de exortações aparentemente desconexas e outros ensinamentos incidentais acha-se neste último capítulo. Os conselhos morais abrangem a vida social, particular e religiosa. A exortação final visa que os leitores façam um rompimento nítido com o judaísmo, que é mencionado sob o termo “arraial.” Uma doxologia magnífica antecede a saudação final.

(i) Exortações que afetam a vida social (13.1-3)

1. Este capítulo contém certo número de exortações algo desconexas, entremeadas, no entanto, com algumas poucas alusões ao corpo principal da Epístola. Alguns têm visto o capítulo como um tipo de apêndice, para dar ao tratado inteiro algo do sabor de uma carta, embora mes-

(110) Já que o sentido literal desta expressão é “tenhamos graça,” que é difícil; geralmente se supõe que *echōmen* deve ser entendido no sentido de “rendamos graças.” Deve ser notado que alguns textos têm *echōmen* (indicativo), o que diminuiria o problema, mas esta forma provoca a suspeita de ser um erro ortográfico. Aqui, o subjuntivo deve ser o texto original.

mo assim seja um tanto genérico, a não ser os versículos 23 e 24.¹¹¹

A primeira exortação é um tema familiar no Novo Testamento. *O amor fraternal (philadelphia)* expressa aquela consideração mútua uns pelos outros, independentemente da raça, que é uma característica peculiar dos cristãos. É uma combinação de duas idéias básicas — o exercício do amor e a adoção de um novo relacionamento dentro da família da fé. O fato de que os leitores são conclamados a *ser constantes* sugere que pode ter havido uma tendência para eles negligenciarem a exigência básica da mútua compreensão. Para outras ocorrências neotestamentárias da idéia do amor fraternal, cf. Romanos 12.10; 1 Tessalonicenses 4.9; 1 Pedro 1.22.

2. Outra questão prática de considerável importância para os cristãos é a hospitalidade. No meio-ambiente da igreja primitiva era essencial, porque as alternativas para os viajantes eram tais que os cristãos não escolheriam fazer uso delas. As hospedarias para os transeuntes, onde existiam, eram infames pela sua imoralidade. Mas o conceito neotestamentário da hospitalidade tem uma aplicação muito mais ampla do que esta. No Oriente Médio, a hospitalidade é um meio de amizade. Convidar uma pessoa a uma refeição é oferecer-lhe comunhão. É dentro deste pano de fundo que

(111) C. R. Williams: "A word study of Heb. xiii," *JBL* (1911), págs. 128-136, considerava Hb 1-12 como uma homília, e o cap. 13 como um acréscimo pelo mesmo autor. Muitos comentaristas estendem a idéia da homília a 13.21 e consideram os vv. 22-25 como um acréscimo para dar à homília a aparência de uma carta paulina (cf. W. Wrede: *Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs* (Göttingen, 1906), que considera que o escritor mudou de opinião e resolveu transformar a homília numa carta (págs. 39-64). Pensava que partes do cap. 13 fossem modeladas conforme Filipenses e Filemom. Cf. também H. Thyen: *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie* (Göttingen, 1955), págs. 16-18, que considera que Hebreus era uma amostra da pregação nas sinagogas helenistas e que 13.22ss. não era original. No seu monógrafo sobre Hb 13 chamado *Yesterday* (Londres, 1967), págs. 16ss., Filson baseia sua abordagem à Epístola no fundamento de que Hb 13 é uma parte integrante da obra inteira. Cf. também R. V. G. Tasker: "The integrity of the Epistle to the Hebrews," *ExT* 47 (1935-6), págs. 136-138, e C. Spicq: "L'Authenticité de chapitre XIII de l'Épître aux Hébreux," *Coniectanea Neotestamentica* II (1947), págs. 226-236, para estudos especiais que tiram a conclusão a favor da unidade da Epístola. Cf. também C. C. Torrey: "The Authorship and character of the so-called Epistle to the Hebrews," *JBL* 30 (1911), págs. 137-156, que considera o cap. 13 como um acréscimo posterior. A. Vanhoye: *La Structure Littéraire de l'Épître aux Hébreux* (Paris, 1963), págs. 219-221, que trata a Epístola inteira como uma construção de acordo com um padrão quiástico, não consegue encaixar 13.19 e 13.22-25, e considera estes trechos como acréscimos posteriores.

a exortação: *Não negligencieis a hospitalidade (philoxenia)*, deve ser considerada. A mesma idéia ocorre em Romanos 12.13. É uma das qualidades requeridas nos aspirantes para o cargo de bispo (1 Tm 3.2; Tt 1.8) e para viúvas que querem ser arroladas (1 Tm 5.10). É recomendada em 1 Pedro 4.9. Não fica claro, segundo a palavra usada aqui, se a hospitalidade era para forasteiros cristãos ou não-cristãos. A referência a *anjos* favoreceria aqueles, mas estes não são, necessariamente, totalmente excluídos. Fica claro que algo mais que o mero recebimento dos amigos e conhecidos em casa está em mente. É, na realidade, um serviço social cristão que está sendo considerado. A prontidão dos cristãos primitivos a dispor-se a isto veio a ser um motivo de espanto, senão desprezo, para os observadores não-cristãos.

A referência a alguns que *sem o saber acolheram anjos* (achada somente aqui no Novo Testamento) parece ser uma alusão ao incidente registrado em Gênesis 18¹19, em que Abraão ofereceu hospitalidade aos visitantes misteriosos, que revelaram-se anjos. O escritor claramente pressupõe que seus leitores saberão o que ele quer dizer. O princípio é que é melhor tomar por certo que os hóspedes são anjos e os tratar à altura, do que arriscar tratar indignamente pessoas indignas. A história de Gênesis demonstra que Abraão colheu ricas bênçãos através do seu ato de hospitalidade.

3. O pensamento salta para aqueles que estão em circunstâncias menos felizes — os presos e os maltratados. *Os encarcerados* são presumivelmente cristãos que foram perseguidos pela sua fé. Alguns membros da comunidade foram sujeitados a pressões consideráveis, conforme o capítulo 10 já mostrara. Mas os encarcerados estão fora da vista e são fáceis de serem esquecidos, daí a exortação: *lembrai-vos*. Esta expressão visa significar mais do que simplesmente trazer à memória: envolve a idéia da identificação com eles. Seria necessária profunda compreensão e simpatia cristãs; juntar-se, por assim dizer, com os que estão aflitos. *Os que sofrem maus tratos* são presumivelmente também cristãos que estão sofrendo em prol da fé, embora talvez o significado seja mais amplo. As palavras: *como se, com efeito, vós mesmos em pessoa fôsseis os maltratados*. As palavras chamam a atenção às limitações físicas às quais todos estão sujeitos. Este é um modo mais provável de entender o texto (literalmente: “visto que vós mesmos estão no corpo”) do que supor que o “corpo” refere-se ao Corpo de Cristo.

(ii) Exortações que afetam a vida particular (13.4-6)

4. Outra questão prática de importância é o *matrimônio*. Nos tempos neotestamentários até mesmo os judeus abordavam a questão com relaxamento se seguiam o ensino de Hillel, embora os seguidores de Shammai fossem mais rigorosos. Nos círculos pagãos, a frouxidão moral e a imoralidade eram generalizadas. Era necessário que os ensinadores cristãos oferecessem orientação específica sobre este tema. Tem uma relevância surpreendente para nossa sociedade moderna permissiva em que a instituição do casamento está sendo cada vez mais questionada. O escritor desta Epístola não tem hesitação em ressaltar que o casamento deve ser honrado. Além disto, não faz exceção alguma entre os cristãos (*entre todos*). O mundo contemporâneo, então, como agora, tem outros padrões. Macular o *leito* conjugal é declarado contrário aos princípios cristãos, porque está sujeito ao julgamento divino: *Deus julgará os impuros e os adúlteros*. Semelhantes sanções têm relevância somente para os que reconhecem a soberania de Deus sobre eles. Mesmo assim, faz parte integrante da lei divina que o homem não foi feito para a imoralidade e o adultério.

5. Ainda outro problema que é compartilhado pela sociedade cristã primitiva e moderna é a ameaça do materialismo. O amor ao dinheiro (aqui: *avareza*), segundo 1 Timóteo 6.10, é a raiz de todos os males. É certamente um problema que sempre volta a ocorrer, e que não tem sido evitado por muitos cristãos, especialmente na sociedade ocidental. É importante notar que não é o próprio dinheiro que deve ser evitado, mas o amor a ele. Este último se desenvolve quando o dinheiro se toma uma finalidade em si mesma. Muitos daqueles que já descobriram suas armadilhas teriam evitado muita desgraça se tivessem prestado atenção ao conselho dado aqui. A exortação adicional: *Contentai-vos com as coisas que tendes*, tem seu paralelo em Filipenses 4.11. Este não é um argumento em prol do *status quo* econômico. Refere-se, pelo contrário, a uma atitude mental. O contentamento significa mais do que uma aceitação passiva do inevitável. Envolve um reconhecimento positivo de que o dinheiro é relativo.

Apoiando este ponto de vista, o escritor cita do Antigo Testamento: *De maneira alguma te deixarei, nunca jamais te abandonarei*. As palavras parecem vir de uma variedade de origens (cf. Js 1.5; Dt 31.6, 8). Além disso, Filo tem uma citação semelhante (*De Confusione Linguarum* 166). A intenção do escritor é demonstrar que o contentamento deve ser baseado no caráter de Deus, especialmente na Sua presença que nunca falha. Assim como esta promessa tinha sido de grande apoio para os

israelitas que enfrentavam as adversidades que antecederam sua entrada na terra prometida, assim também os leitores desta carta podiam firmar-se nas mesmas promessas.

6. Tendo feito um apelo ao Antigo Testamento, o escritor agora faz outro, tirado do Salmo 118, um famoso salmo judaico de ações de graças que era regularmente usado nas festas. É tomado por certo que os cristãos podem apropriar-se das palavras do Antigo Testamento como uma expressão da sua própria experiência. Além disto, as palavras nos conclamam a fazer assim confiantemente (*tharrountas*), crendo que há uma base sadia para semelhante aplicação. As palavras são apropriadas porque afirmam o caráter imutável de Deus como *auxílio* (*boëthos*). Embora esta seja a única ocasião no Novo Testamento em que Deus é descrito assim, adapta-se bem ao caráter de Deus visto noutras descrições. Há várias ocasiões em que o verbo correspondente (*boëthō*) é usado, inclusive Hebreus 2.18, onde o socorro vem de Jesus, o Sumo Sacerdote. Quando Deus é o auxílio, não é surpreendente que o crente pode dizer: *não temerei*. Os filhos de Deus freqüentemente têm comprovado a veracidade das palavras do salmista: *que me poderá fazer o homem?*, porque embora seja expressa como pergunta, não deixa de subentender uma resposta negativa.

(iii) Exortações que afetam a vida religiosa (13.7-9)

7. A atenção dos leitores agora é chamada à necessidade de exercer respeito para com os *guias* que já morreram, mas cuja lembrança ainda é viva. É razoável supor que estes líderes antigos foram os fundadores da igreja. Parece que era necessário algum esforço para os hebreus respeitarem seus líderes anteriores, senão, a exortação não teria sido necessária. O tempo presente: *Lembraí-vos* (*mnēmoneuete*) é significativa, porque ressalta a continuidade: i.é, “continuai a lembrar-vos.” Embora o escritor não esteja conclamando os leitores a habitarem no passado, está profundamente consciente da influência do exemplo doutros homens, conforme indica o cap. 11. O mesmo verbo é usado em 2 Timóteo 2.8, onde Timóteo é exortado a lembrar-se de Jesus Cristo. No presente caso, os guias foram os que *pregaram a palavra de Deus* a eles, e esta é uma expressão que resume a revelação cristã. Há valor em lembrar-se dos agentes humanos através dos quais Deus fala, ainda que a própria revelação seja infinitamente mais importante. O pronome relativo usado aqui (*hoitines*, os *quais*) chama atenção especial ao fato de que estes líderes eram do tipo dos que falaram a mensagem. Esta era sua característica principal. Mas outro aspecto também merece consideração, i.é, *o fim da sua vida*, que indica o

efeito prático da sua maneira de viver ou do seu estilo de vida. Evidentemente, não somente suas palavras, como também seu comportamento eram dignos de atenção. O verbo *considerar atentamente* (*anatheôreô*) ocorre somente aqui e em Atos 17.23 no Novo Testamento, e subentende observação cuidadosa. A imitação que é proposta aos leitores não é nenhuma cópia mecânica das ações dos outros, mas uma chamada para emular a fé que tiveram.

8. É surpreendente, de início, que uma declaração acerca do caráter imutável de Jesus Cristo seja abruptamente introduzida a esta altura: *ontem e hoje é o mesmo, e o será para sempre*. Mas a conexão do pensamento muito bem pode ser que, visto que Cristo é o mesmo, a fé é igualmente a mesma. Os expositores passados da fé cristã, portanto, podem igualmente servir de padrão para as gerações seguintes. Ao introduzir sua declaração, o escritor deu expressão a uma verdade profunda que realmente é básica para o argumento da Epístola inteira. Além disto, é apropriado que a idéia da imutabilidade divina que ocorre no início da carta (1.12) ache um lugar no fim dela. Aqui é expressa abrangentemente, porque a frase *para sempre* (*eis tous aïónas*) inclui os outros dois conceitos: *ontem* e *hoje*. Esta imutabilidade, na realidade, abrange todos os aspectos do tempo. Não subentende que Deus não Se interessa pelo tempo.

Podemos, no entanto, inquirir se a idéia da imutabilidade esgota o significado aqui. Se *ontem* refere-se ao passado imediato do nosso Sumo Sacerdote, a declaração inteira pode, na realidade, referir-se à seqüência dos Seus atos em prol dos homens, um sacrifício passado, uma intercessão presente, e uma consumação futura. Nesse caso, ressaltaria que Jesus Cristo nunca precisará ser substituído. Filson vai muito além do seu modo de entender “ontem,” e o interpreta como referência a Cristo qualificando-Se para o cargo sumo-sacerdotal *ontem* a fim de poder agir em prol do homem *hoje* (30ss.). Nega quaisquer idéias platônicas aqui. Compara 5.8-9; 2.9; 2.17-18; 2.10; 9.11-14; 7.25 como evidência de que Jesus precisava qualificar-Se.

9. Como contraste com a estabilidade de Jesus Cristo há as *doutrinas várias e estranhas* dos homens. Pode ter havido um perigo real de que os leitores seriam enganados por tais ensinamentos, ligados, sem dúvida, com o teor geral do seu meio-ambiente conforme já foi mencionado nos capítulos 2, 6 e 10. Realmente, há mais indícios disto posteriormente neste mesmo capítulo (cf. v. 13). Aqui a única indicação diz respeito aos *alimentos*, que sugere algum tipo de observâncias rituais. É digno de nota que mesmo nesta etapa primitiva da história cristã, não somente se pode falar

dos ensinamentos contrários no plural, como também podem ser positivamente descritos: *várias*. Sua qualidade estranha consistia em seu caráter alheio em comparação com a verdade em Cristo. Aqui, os leitores são advertidos a não se desviarem, que mais uma vez sugere um desvio de um padrão aceito.

Uma razão é dada: a dependência de Deus fundamenta-se na *graça*, não nos alimentos. Não pode haver dúvida de que a *graça* em epígrafe é a *graça* de Deus (cf. 2.9; 4.16), que resume os tratos graciosos de Deus com o homem. Esta *graça* é contrastada com os alimentos como meio de fortalecer as respectivas pessoas. Não fica claro o que está em mente, mas o escritor parece subentender que alguns supunham que tudo quanto era necessário era a dependência do sustento físico ao invés do espiritual. A palavra para os que se *preocuparam* (*hoi peripatountes*, literalmente “os que andam”) com o culto aos alimentos sugere que estas pessoas estavam considerando estes alimentos como parte da sua maneira de viver. Ligar o andar com os alimentos é uma idéia incomum, mas pode ser contrastada com a idéia de andar nas boas obras (Ef 2.10), ou de andar “em novidade de vida” (Rm 6.4). Semelhante andar errôneo aqui é descrito como improveitoso (*nunca tiveram proveito... com alimentos*), presumivelmente porque o lado espiritual da natureza humana foi negligenciado.

(iv) Acerca do novo altar do cristão (13.10-16)

10. A idéia das festas dos desviados leva o escritor para uma afirmação do privilégio sem igual dos cristãos em terem seu próprio *altar*.¹¹² Parece certo que o fundo histórico da idéia é a Páscoa cristã. Assim como na festa judaica os participantes compartilhavam da comida sacrificial da páscoa, assim também os cristãos tem uma festa exclusiva deles. O *altar* parece ser usado como termo geral para os benefícios do sistema inteiro. Conforme Bruce, *altar* é usado aqui por metonímia para “sacrifício” e refere-se ao sacrifício de Cristo, cujos benefícios são eternamente acessíveis.¹³³ O escritor reconhece que os judeus que se tornaram cristãos perderam o direito de continuar no altar judaico, mas assegura-lhes que os cristãos têm um altar, do qual os judeus que não são cristãos não têm direito de comer. Não há justificativa para ver aqui uma referência a uma interpretação sacrificial da Santa Ceia cristã. Para os cristãos, já

(112) Mas cf. W. H. Spencer: “Hebrews 13.10,” *ExT* 50 (1938-39), pág. 284, para o ponto de vista de que “nós” aqui são hebreus, e não cristãos.

(113) Cf. Bruce: *Comm.*, págs. 399ss.

não há necessidade de um altar de sacrifício. O altar cristão deve ser entendido de modo geral acerca dos plenos benefícios que advêm àqueles que servem a Cristo. Do modo contrário, os judeus que não são cristãos são descritos figuradamente como *os que ministram no tabernáculo (skênê)*, um contraste notável com aqueles que servem a Cristo. Os aspectos materiais e espirituais das duas abordagens são vividamente ressaltados. O alimento proveniente do altar judaico é alimento material, mas o do altar cristão é o próprio Cristo, diferença esta que claramente impressionou o escritor de modo profundo. A questão do *direito (exousia)* é inextricavelmente ligada coma exposição da fé, feita antes da Epístola. A fé traz, mediante a graça de Deus, um direito ao qual a descrença não tem acesso.

11. O pensamento é levado adiante por uma ilustração tirada do sistema sacrificial judaico. A idéia central é a da apresentação do *sangue* a Deus e da destruição dos corpos das vítimas fora do arraial, procedimento este que é seguido no Dia da Expição. O corpo não desempenhava papel algum na oferta pelo pecado. A oferta é feita *pelo (dia) sumo sacerdote*, que relembra a ação mais nobre e inspiradora da velha ordem. O escritor está demonstrando este fato a fim de contrastar a vantagem superior que os cristãos judeus receberam. A queima feita *fora do acampamento* é vista de modo relevante, porque a frase é repetida num sentido simbólico cristão no v. 13.

12. O escritor traça um paralelo com *Jesus*, embora não seja, de modo algum, um paralelo exato. Os corpos fora do arraial não podem ser equiparados exatamente com o fato de que *Jesus... sofreu fora da porta* de Jerusalém. Algum ajustamento mental é necessário. A comparação claramente não tem a intenção de ser exata. A lição principal é que tanto o derramamento do sangue quanto o sofrimento do corpo formam parte do modo cristão de entender a obra de Jesus na cruz. Ao invés de ser inferior, o sacrifício de Jesus era superior porque ocorreu *fora*. O caráter “de *fora*” do cristianismo, claramente tem muita importância para o escritor. Deve ser tentendido à luz do v. 13, que demonstra que o judaísmo está em mente. Os leitores devem receber, mais uma vez, a certeza de que o propósito de Cristo era *santificar (hagiazô)* Seu povo, idéia esta que já foi enfatizada mais do que uma vez nesta Epístola. Envolveria um processo de separação da parte de Jesus, e é nesta base que os leitores também são exortados a saírem fora do arraial.

13. Este versículo pode ser considerado o ponto crucial da conclusão, um apelo direto e final aos leitores no sentido de se identificarem to-

talmente com Cristo. A palavra *pois* (*toinyñ*) chama a atenção ao fato de que o apelo naturalmente segue a linha de argumento supra (cf. um uso semelhante em Lc 20.25). O caráter decisivo deste apelo fica evidente no verbo *Saiamos* (*exerchōmetha*), ato este que envolve um rompimento específico, que é reforçado pelas palavras *fora do arraial*. Semelhante ato envolve separação da sociedade existente do judaísmo, mas o próprio Jesus já suportou tal coisa. Fazia parte do escândalo da cruz que trazia consigo a rejeição por parte do judaísmo oficial. Era uma pedra de tropeço para os judeus. Mesmo assim, estes leitores judeus estão sendo convidados a deixar sua fé judaica e identificar-se com Jesus. Visto que Ele está *fora*, Seus seguidores devem segui-Lo até lá. Mas se assim fizerem, não podem esperar qualquer tratamento melhor. Eles, também, devem estar dispostos a *levar... vitupério* por amor a Ele, ou, mais literalmente, *levar o seu vitupério*, o mesmo tipo de vitupério que Ele sofreu. É bem possível que fosse a certeza de ter de enfrentar vitupério que estava desanimando alguns dos leitores a fazerem um rompimento completo. É compreensível. Ninguém aceita de bom grado os maus tratos, mas o escritor já se esforçou, na sua Epístola, para comprovar quão abundantemente vale a pena. O uso figurado do *arraial* para o judaísmo oficial é sugestivo, porque nas peregrinações no deserto o perímetro do arraial era claramente definido. Os homens ou estavam dentro, ou fora. Este é o tipo de desafio nítido que o escritor anseia que seus leitores enfrentem.

14. O tema da *cidade* recebeu destaque considerável no pensamento dos capítulos 11 e 12 (cf. 11.10, 16; 12.22). Aqui, o caráter espiritual da comunidade volta a ser ressaltado. O caráter durável da nossa cidade acha-se no futuro, não nas circunstâncias presentes. Por mais permanentes que as cidades feitas pelos homens pareçam ser, o mundo tem espalhado pela sua superfície os remanescentes de comunidades que outrora eram poderosas. As aspirações espirituais são dirigidas em direção a um conceito diferente de cidade, sendo a Jerusalém celestial o protótipo perfeito. Se, de início, pareça incongruente achar semelhante cidade fora do arraial, deve ser lembrado que o escritor está usando o termo *cidade* para demonstrar que o afastamento do arraial não é nenhuma ocorrência isolada que afete alguns poucos indivíduos. É um conceito coletivo, porque o cristianismo envolve uma nova sociedade espiritual. A metáfora da cidade sugere que a comunhão fraternal é um ideal essencial da fé cristã, que, mesmo assim, somente no futuro será plenamente concretizada: *buscamos a cidade que há de vir*.

15. A Epístola não se encerra sem mais um emprego da linguagem

figurada sacerdotal. Tendo exposto com muitos detalhes o cargo sacerdotal de Cristo, o escritor emprega aqui a mesma linguagem para descrever a função dos crentes. Há uma distinção fundamental no tipo de sacrifícios oferecidos, porque ao passo que Cristo ofereceu a Si mesmo, o crente deve oferecer *sacrifício de louvor a Deus*. Esta idéia de ações de graças é freqüente no Novo Testamento e pode, na realidade, ser considerada a norma para os cristãos. É especialmente característica a idéia de que semelhante sacrifício deve ser oferecido *sempre (dia pantos)*, em contraste marcante com o caráter de uma vez para sempre do sacrifício de Cristo. Claramente, não era considerado incongruente sugerir que o louvor deve ser um fator constante na vida cristã. Deve ser notado que o sacrifício do louvor deve ser oferecido *por meio de Jesus*, porque é através dEle que é aceitável a Deus.

Uma descrição adicional da natureza do sacrifício é feita nas palavras que são acrescentadas: *que é o fruto de lábios que confessam o seu nome*. Esta redação deve sua forma a Oséias 14.3 (LXX). A idéia é sugestiva. Aquilo que procede dos lábios é considerado *fruto*, que revela a natureza da sua origem, assim como o fruto de uma árvore revela a natureza da árvore. Os lábios acostumados a reconhecer a Deus estarão constantemente cantando Seus louvores. O mesmo conceito de confessar o Nome é achado em Romanos 10.9; Filipenses 2.9ss.; Romanos 14.11 (de Is 45.23). Trata-se de uma declaração aberta de lealdade a Deus.

16. Um conceito mais prático de sacrifícios passa agora a ser introduzido, na forma de esmolas. Este capítulo já conteve conselhos sobre a responsabilidade social (vv. 1-3), mas aqui as exigências são mais específicas: *a prática do bem e a mútua cooperação* (ou “distribuição”). Nenhuma indicação é dada acerca de quem deve ser o alvo das distribuições de esmolas. Seus termos gerais sugerem que não-cristãos podem ser incluídos, mas a idéia do compartilhar (*koinônia*) teria mais significado ao ser aplicada à comunhão cristã, tendo em vista a experiência dos cristãos primitivos em Atos 4.32-33. A palavra usada para a *prática do bem (eupoia)* ocorre somente aqui no Novo Testamento, e é a idéia mais geral, da qual a distribuição dos objetos materiais é uma expressão específica. A exortação: *Não negligencieis (mê epilanthanesthe)* ocorre também no v. 2 em conexão com a hospitalidade. Nos dois casos, sugere que algum esforço é necessário para os leitores evitarem e negligência da sua responsabilidade social.

Tais sacrifícios, com os quais, segundo está escrito aqui, *Deus se compraz*, devem incluir o sacrifício do louvor no v. 15 bem como as obras

sociais deste versículo. Lembra-nos que o louvor tem seu lado prático. Tudo quanto é agradável a Deus é a norma para o cristão. Paulo faz uma consideração semelhante em Romanos 12.1-2.

(v) Palavras finais (13.17-25)

17. Quase como uma injunção isolada, o escritor introduz aqui a necessidade de uma atitude responsável para com os *guias*. Esta é a primeira sugestão na Epístola de qualquer ordem eclesiástica, e até mesmo aqui nenhum indício é dado de quais eram os cargos envolvidos. O escritor ocupa-se somente com atitudes, e menciona duas que são complementares uma à outra — *obedecei (peithesthe)* e *sede submissos (hypereikeite)*, sendo que esta última palavra ocorre somente aqui no Novo Testamento. A função dos líderes é descrita em termos gerais como *velar por vossas almas*. O mesmo verbo é usado em Efésios 6.18 numa injunção para manter-se alerta na oração. A tarefa dos supervisores é manter vigilância constante sobre aqueles que são entregues aos seus cuidados. Faz lembrar o cuidado que Paulo tinha de todas as igrejas (2 Co 11.28) e a injunção de Pedro aos presbíteros para pastorearem o rebanho de Deus (1 Pe 5.2), que por sua vez relembra as palavras que Jesus dirigiu a Pedro (Jo 21.15ss.). Nota-se que o escritor aqui usa a palavra traduzida *almas (psychai)* para descrever pessoas, porque é mais vívido do que dizer “vós”. O cargo de guia ou líder é reconhecidamente de responsabilidade, porque aqueles que detêm tais cargos deverão *prestar contas* do seu trabalho. É importante notar que aqueles que exercem autoridade devem também aceitar a responsabilidade pelas suas ações.

Os líderes são conclamados a cumprir suas tarefas *com alegria*, o que excluiria uma abordagem despótica. Esta atitude é expressa negativamente como *não gemendo (mē stenazontes)*, palavra que Paulo usa em 2 Coríntios 5.2 acerca dos gemidos do cristão que acompanham o desejo de ser revestido da sua habitação celestial. A idéia da liderança com gemidos claramente não deve ser encorajada. O escritor simplesmente diz que *isto não aproveita a vós outros*, usando ainda outra palavra (*alysiteles*) que não ocorre em qualquer outro lugar no Novo Testamento. Há uma ocorrência nos papiros em que é usada para colheitas inferiores em comparação com o trigo (MM). Não há nenhum exemplo mais notável de uma liderança alegre, e, portanto, vantajosa, do que Paulo (cf. sua Epístola aos Filipenses).

18. Esta Epístola não está isolada ao exortar os leitores a orarem em prol do escritor e dos seus associados (*Orai por nós*). Paulo dá con-

selhos semelhantes mais de uma vez. Os cristãos primitivos estavam convictos da importância da oração. A base deste pedido pelo apoio através da oração é, segundo está escrito aqui, uma *boa (kalên) consciência*. É como se o escritor se sentisse obrigado a assegurar os leitores quanto à integridade dos seus associados que não são mencionados pelo nome. Além disto, desejavam *em todas as coisas viver condignamente (kalôs anastrephesthai)*, expressão esta que envolve o uso do advérbio cognato do adjetivo que descreve a consciência. Noutras palavras, a consciência e o comportamento devem ter a mesma excelência. É notado, além disto, que semelhante atividade honrosa deve estender-se a *todas as coisas*. Não há, realmente, qualquer lugar para ação desonrosa na vida cristã.

19. É digno de nota que o singular (*Rogo-vos*) substitui o plural aqui, o que dá uma força pessoal à exortação, e que depois é reforçado por um advérbio enfático (*perissoterôs, com muito empenho*). A linguagem parece demonstrar a grande importância que o escritor atribui à oração. É subentendido que algumas circunstâncias estão impedindo uma reunião entre ele e seus leitores, mas não há indicação alguma quanto à natureza delas. O que o preocupa é a certeza de que os eventos podem ser afetados pelas orações dos leitores. O desejo do autor de ser *restaurado* a eles demonstra que deve ter sido conhecido pessoalmente por eles.

20-21. Esta é uma bênção especialmente plena e expressiva, que contém muita teologia em forma concentrada que merece ser estudada com cuidado. Em primeiro lugar, Deus é descrito como *o Deus da paz*, i.é, Aquele que não somente exemplifica a paz em Si mesmo, como também promove a paz entre Seu povo. Nos tempos de tensão em que os cristãos hebreus viviam, a certeza desta característica de Deus seria um fator encorajador. O apóstolo Paulo frequentemente usa o mesmo título para Deus (cf. Rm 15.33; 16.20; 2 Co 13.11). Com igual certeza, nosso mundo moderno precisa aprender este aspecto específico de Deus, que se contrasta tão vividamente com a falta prevalecente da paz entre as nações e os grupos dentro da sociedade.

Talvez pareça estranho que o escritor deixe até à bênção final qualquer referência direta à ressurreição (*que tornou a trazer dentre os mortos a Jesus nosso Senhor*), mas não pode haver dúvida de que a totalidade da sua discussão a toma por certo. Uma vez que reflete sobre a glorificação e a presente obra intercessória de Cristo, avança um passo à frente da ressurreição. Mas nesta bênção quer relembrar aos leitores, especialmente, a atividade poderosa de Deus, vista supremamente na ressurreição de Cristo.

Outro tema familiar é a descrição de nosso Senhor Jesus como o *grande Pastor das ovelhas*. Poder-se-ia esperar que este escritor preferisse a descrição do Sumo Sacerdote, especialmente tendo em vista a menção do *sangue da aliança*, mas sua escolha da linguagem figurada do pastor contribui à riqueza do seu conceito de Jesus. Há uma ternura especial na metáfora do pastor que nunca deixou de apelar fortemente às pessoas de todos os tempos. Apesar disto, a declaração acerca da aliança resume o teor principal desta Epístola. Esta é a única ocasião nesta Epístola onde a aliança é descrita como *eterna*. Não há possibilidade dela se tornar obsoleta e outra ser necessária.

A oração é que Deus *aperfeiçoe* (*katartisai*) os leitores. Esta palavra significa literalmente “tornar digno (*artios*), completo.” Somente Deus pode ressaltar o pleno potencial de qualquer crente. As palavras *em todo bem* (*en panti agathō*) parecem referir-se ao instrumento usado para o processo de levar à perfeição. Podem, no entanto, ser entendidas no sentido de esfera, e neste caso o processo é promovido ao cercar o crente com coisas que mais concorrerão para seu desenvolvimento. As idéias complementares: *para cumprirdes a sua vontade* e a de Deus *operando em vós o que é agradável diante dele* demonstram uma combinação de ação humana e divina. Conforme diz Westcott aqui: “A obra de Deus torna possível a obra do homem.”¹¹⁴ Há um pensamento semelhante em Filipenses 2.12-13. O processo inteiro de cumprir a vontade de Deus poderá ser realizado somente *por Jesus Cristo*, o que remove completamente qualquer motivo para satisfação na realização meramente humana.

Esta oração extensa termina apropriadamente com uma doxologia. Não fica absolutamente certo se a glória é atribuída a Deus, o sujeito principal da sentença, ou a Cristo, o antecedente imediato. Uma doxologia semelhante a Deus Pai é achada em Filipenses 4.10, inclusive a plena expressão *para todo o sempre* (*eis tous aiōna tōn aiōnōn*).

22. Esta seção final, que tem a forma de um pós-escrito, tem sido considerada por alguns estudiosos a obra do apóstolo Paulo que foi erroneamente ligada a uma carta anônima. Mas a teoria tem pouco para recomendá-la. Não há indicação na seção de que Paulo era o autor. Visto que a única referência pessoal diz respeito a Timóteo, o escritor era claramente um conhecido deste, mas qualquer um daqueles que tinham estado associados com Timóteo seria um candidato apropriado. O escritor descreve

(114) Westcott: *Comm.*, pág. 449.

sua carta como a *presente palavra de exortação* (*tou logou tēs paraklēseōs*). O encorajamento não foi um aspecto principal, mas há muita coisa para dar confiança àqueles que estão dispostos a arriscar tudo pela sua fé em Cristo. Uma expressão semelhante é usada em Atos 13.15, onde parece significar “homília”, e esse é, possivelmente, o significado aqui. Certamente, o tratado como um todo muito bem pode ter sido preparado como uma homília. Filson, na sua discussão desta expressão, conclui que é uma palavra que vibra de encorajamento, de advertência severa e de apelo sincero.¹¹⁵ Ao acrescentar a expressão *resumidamente* (*dia bracheon*) o pensamento do autor pode ser que a exposição dada é breve em comparação com aquilo que tinha em mente para dizer (cf. 5.11 e 9.5b). Além disso, tem sido sugerido que, como homília, teria levado menos que uma hora para ser pregada, embora semelhante sermão dificilmente se refira somente àquilo que o escritor diz em Hebreus 13, e neste caso sua expressão seria inteiramente apropriada.¹¹⁶

23. Parece que *Timóteo* estava num cárcere, embora não haja outras informações a respeito das circunstâncias. Não era um pormenor que atraía grandemente o interesse do escritor. Decerto, os leitores sabiam acerca do caso. A única preocupação do escritor aqui é mencionar sua visita planejada juntamente com *Timóteo* no futuro próximo. Claramente, ele mesmo não tem conhecimento seguro dos movimentos de *Timóteo*, conforme demonstram as palavras: *caso venha logo*. Esta é uma daquelas alusões tentativas acerca das quais gostaríamos de saber mais. *Timóteo* é, na verdade, o único cristão mencionado pelo nome na Epístola toda.

24. As saudações finais são o aspecto desta Epístola que mais se assemelham a uma carta. Mas até mesmo estas criam problemas, porque há ambigüidade acerca dos italianos. A referência muito geral a *todos os vossos guias* harmoniza-se com v. 17. *Todos os santos* é igualmente abrangente.

Nota-se que aqui o escritor dirige-se ao grupo como um todo, conforme faz no decurso da Epístola, até mesmo enviando saudações aos líderes através do corpo inteiro dos crentes. Não há aqui sinal algum de um sistema de hierarquia. A repetição de “*todos*” reflete a situação da igreja-lar onde nem todos os cristãos estariam presentes num determinado lugar ao mesmo tempo.¹¹⁷

(115) Cf. Filson: “*Yesterday*,” págs. 27ss.

(116) Cf. a nota de L. P. Trudiger sobre esta expressão: *JTS* 23 (1972), págs. 128-130.

(117) Cf. Filson: *op. cit.*, pág. 76.

Os da Itália (hoi apo tēs Italías) pode ser compreendido acerca daqueles que estão domiciliados na Itália, ou de italianos que estavam residindo noutro lugar. A decisão quanto a esta ambigüidade dependerá de qual decisão é feita acerca do lugar da composição. O escritor pode estar nalguma parte da Itália, escrevendo para Roma, ou pode estar nalgum outro lugar, de onde envia saudações de italianos morando no estrangeiro. Mas, seja como for, faz pouca diferença para a maneira de compreendermos esta Epístola.

25. Era um princípio geral nas saudações cristãs que a conclusão fosse uma oração no sentido de a graça de Deus estar com todos os leitores. Na maioria das cartas de Paulo a graça é ligada com outras qualidades e é especificamente atribuída ao Senhor Jesus (mas cf. Tt 3.15, que tem a mesma forma que aqui). Ao passo que os outros, que não eram cristãos, podiam usar a saudação comum (*chairein*), somente os cristãos podiam apreciar o significado mais profundo da graça (*charis*) de Deus.

COMENTÁRIOS BÍBLICOS

DA SÉRIE CULTURA BÍBLICA

Estes comentários são feitos de modo a dar ao leitor uma compreensão do real significado do texto bíblico.

A Introdução de cada livro dá às questões de autoria e data, um tratamento conciso mas completo.

Isso é de grande ajuda para o leitor em geral, pois mostra não só o propósito como as circunstâncias em que foi escrito o livro.

Isso é, também, de inestimável valor para os professores e estudantes que desejam dar e requerem informações sobre pontos-chave, e aí se vêem combinados, com relação ao texto sagrado, o mais alto conhecimento e o mais profundo respeito.

Os Comentários propriamente ditos tomam respectivamente os livros estabelecendo-lhes as seções e ressaltando seus temas principais. O texto é comentado versículo por versículo sendo focalizados os problemas de interpretação. Em notas adicionais, são discutidas em profundidade as dificuldades específicas. O objetivo principal é de alcançar o verdadeiro significado do texto da Bíblia, e tornar sua mensagem plenamente compreensível.

EDIÇÕES VIDA NOVA
EDITORIA MUNDO CRISTÃO